الإقتصاد الإسلامي

دروس في المذهب
و تأصيل للمسائل المستحدثة
و تركيز على المصرفية الإسلامية

محمد علي التسخيري

بسم الله الرحمن الرحيم

الاقتصاد الاسلامي

دروس في المذهب

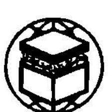
وتأصيل للمسائل المستحدثة

وتركيز على المصرفية الاسلامية

محمد علي التسخيري

تسخيرى، محمد على
الاقتصاد الاسلامي، دروس في المذهب وتاصيل للمسائل المستحدثة وتركيز على المصرفية الاسلامية/ محمد علي تسخيري . — تهران : المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، المعاونية الثقافية، ٢٠٠٦م ١٤٢٧ق ١٣٨٥.
٧٥٢ ص.
ISBN: 964 - 8889 – 27-9

عربى.
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا
كتابنامه به صورت زير نويس.
١. اسلام و اقتصاد. ٢. اسلام و كمونيسم. ٣. مسائل مستحدثه. ٤. اسلام و سرمايه‌دارى. الف. مجمع جهانى تقريب مذاهب اسلامى. معاونت فرهنگى. ب. عنوان
٧الف٥ت/٢/BP٢٣٠   ٢٩٧ / ٤٨٣٣
كتابخانه ملى ايران   ٨٣٨٧ـ ٨٥م



المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

اسم الكتاب: الاقتصاد الاسلامي

دروس في المذهب وتأصيل للمسائل المستحدثة وتركيز على المصرفية الاسلامية

المؤلــف: محمد علي التسخيري

الناشــر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية ــ المعاونية الثقافية

الطبعــة: الأولى، ١٤٢٧ هـ . ق ــ ٢٠٠٦م

الكميــة: ٢٠٠٠ نسخة

المطبعــة: مبتكران للطبع

السعــر: ٤٩٠٠٠ ريال

ردمــك: ٩-٢٧-٨٨٨٩-٩٦٤   I SBN: 964 – 8889 – 27 – 9

العنــوان: الجمهورية الإسلامية في ايران / طهران ص . ب : ٦٩٩٥ ــ ١٥٨٧٥

تلفكس: ٠٠٩٨-٢١-٨٨٣٢١٤١١-٤

فهرس الموضوعات

مقدمة المؤلف ١٥

الجزء الاول
دروس في المـذهب

الدرس الأول: الإيمان بالواقعيّة ومبدأ العليّة لايستلزم الإيمان بالمادية التاريخية ١٩

الماركسيّة قاعدة علميّة ومذهب عملي ٢١

لماذا هذا البحث؟ ٢١

الماديّة التاريخيّة من نظريّات العامل الواحد ٢٢

ماهي الماديّة التاريخيّة؟ ٢٢

الواقعيّة والعلّية لا تستلزم الماديّة التاريخيّة ٢٤

الدرس الثاني: المادية الفلسفية لا تحتّم المادية التاريخية ٢٧

الماركسيّة والماديّة الفلسفيّة ٢٩

النتـيجة ٣٢

الدرس الثالث: قوانين الديالكتيك تحكم على المادية التاريخية ٣٣

قوانين الديالكتيك أو الجدل ٣٥

تطبيق القوانين على الصعيد الاجتماعي ٣٦

طريقة الماركسية في التحليلات الاجتماعية ٣٦

مناقشة الطريقة الديالكتيكية في دراسة التاريخ ٣٨

الماركسية تتناقض مع نفسها في النتائج ٣٩

الدرس الرابع: المادية التاريخية تحكم على نفسها ٤١

الماركسية ترفض الحقائق المطلقة ٤٣

التناقض الغريب ٤٤

النسبية التطورية ٤٤

النتـيجة ٤٤

مثال من التاريخ ٤٥

النتيجة ٤٦

الدرس الخامس: الدليل الفلسفي ٤٩

الدرس السادس: الدليل السيكولوجي ٥٧

الدليل السيكولوجي ٥٩

توضيح المقصود ٦١

توضيح طريقة بافلوف في التفسير الفسيولوجي للفكر ٦١

نتيجة البحث ٦٣

الدرس السابع: الدليل العلمي ٦٥

الماركسية والصفة العلمية ٦٧

ماذا يقصد بالدليل العلمي؟ ٦٧

مقياس التفسير العلمي الصحيح ٦٧

مثال من الماركسية ٦٨

أهم مانع في وجه الماركسية ٦٩
النتيجة ٧٠
الدرس الثامن: التطبيق يكذّب الماركسية ٧٣
التطبيق.. والمادية التاريخية ٧٦
التطبيق يعاكس النظرية ٧٧
نجاح الاشتراكية اعتمد على ظروف غير ماركسية ٧٨
شاهد من أقوال لينين ٧٩
الدرس التاسع: فشل الماركسية في تفسير تطور وسائل الانتاج ٨١
تطور القوى المنتجة، وكيف يتم؟ ٨٣
المناقشة الأولى ٨٤
المناقشة الثانية ٨٥
الدليل الواضح ٨٧
نتيجة البحث ٨٧
الدرس العاشر: تطور الفكر الديني ٨٩
الدرس الحادي عشر: فشل الماركسية في اخضاع الفكر الفلسفي لنظريتها ٩٧
الفكر الفلسفي وتأثره ٩٩
الفلسفة وحالة وسائل الانتاج ٩٩
تقدمية وسائل الانتاج رجعية الفلسفة ١٠٠
الفلسفة والطبقية ١٠١
الفلسفة والعلوم الطبيعية ١٠١
المادية الرجعية والمثالية التقدمية ١٠١
الماركسية تدعو للتفكير الحزبي اللاموضوعي ١٠٢
النتيجة ١٠٣
الدرس الثاني عشر: نمو الفكر العلمي يكذب المادية التاريخية ١٠٥
الملاحظة الأولى: وحدة المستوى الاقتصادي واختلاف المستوى العلمي ١٠٧
الملاحظة الثانية: ليست الحاجة هي التفسير الوحيد لتطور العلم ١٠٨
الملاحظة الثالثة: الخلط بين العلوم الطبيعية النظرية والفنون العملية ١٠٨
الملاحظة الرابعة: العلاقة المقلوبة لتبعية العلوم للقوى المنتجة الممونة بوسائل الاختبار ١٠٩
النتيجة ١٠٩
الدرس الثالث عشر: فشل الماركسية في تفسير الطبقية ودور العوامل الطبيعية والذوق الفني ١١١
نتيجة ماركسية يكذبها الواقع ١١٣
النتيجة ١١٤
ماهو موقف الماركسية من دور العوامل الطبيعية في التاريخ؟ ١١٥
اعتراف خطير لانجلز ١١٦
الذوق الفني والماركسية ١١٦
الدرس الرابع عشر: الشيوعية البدائية؛ وجودها، علاقاتها، نقيضها ١١٩
وجود المجتمع الشيوعي البدائي ١٢١
تفسير العلاقات الشوعيه ١٢٢
ما هو نقيض المجتمع الشيوعي؟ ١٢٣
الشيوعية والكسل ١٢٤
الدرس الخامس عشر: الفشل الماركسي في تفسير النظام العبودي والإقطاعي ١٢٥
مع المجتمع العبودي ١٢٧
المفارقة والخطأ الماركسي ١٢٨
عامل نشوء المجتمع الاقطاعي ١٢٨

الثورة تسبق التحول بقرون ١٢٩
الدرس السادس عشر: فشل الماركسية في تفسير نشوء المجتمع الرأسمالي ١٣٣
الدرس السابع عشر: فشل الماركسية في تعيين جوهر القيمة ١٣٩
قانون «العلم أساس القيمة» ١٤١
كيف وضع ماركس القاعدة الأساسية لاقتصاده؟ .. ١٤٢
الرغبة الاجتماعية هي السر ١٤٥
الدرس الثامن عشر: قيمة الرأي الماركسي في تناقضات الرأسمالية ١٤٧
تناقضات الرأسمالية في رأي الماركسية ١٤٩
قوانين متفرعة على ما سبق ١٥٢
لماذا يوجد الفقر والتسكع في المجتمع الرأسمالي. ١٥٣
الدرس التاسع عشر: هل يمكن محو الطبقية في المجتمع الاشتراكي؟ ١٥٥
اركان الاشتراكية ١٥٧
ما هو الدليل الأساسي لهذا المذهب؟ ١٥٨
الحل النظري للمشكلة ١٦١
الدرس العشرون: الجنة الماركسية الموهومة «الشيوعية» ١٦٣
الاحتياج للسلطة على أي حال ١٦٧
الدرس الحادي والعشرون: الرأسمالية وقوانينها العلمية . ١٦٩
الخطوط الرئيسة للرأسمالية المذهبية ١٧١
المذهب الرأسمالي ليس له أساس علمي ١٧٢
القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ذات إطار مذهبي ١٧٣
مثال اقتصادي ١٧٥
الخلاصة ١٧٦
الدرس الثاني والعشرون: الحرية الرأسمالية وقيمها الأساسية ١٧٧
أ ـ الحرية وسيلة لتحقيق المصالح العامة ١٧٩
الادعاء الباطل ١٨٠
الحرية الطبيعية والحرية الاجتماعية ١٨١
ب ـ الحرية سبب لتنمية الانتاج ١٨١
جـ ـ الحرية تعبير أصيل عن الكرامة الإنسانية ١٨١
الحرية الاجتماعية: جوهرية وظاهرية ١٨٢
الرأسمالية تتبنىٰ الحرية الشكلية الظاهرية ١٨٢
القيم التي تبتنى عليها الحرية الشكلية ١٨٣
الخلاصة ١٨٤
انسجام الموقف الرأسمالي مع إطاره العام ١٨٤
الدرس الثالث والعشرون: الهيكل العام للاقتصاد الاسلامي ومميزاته ١٨٥
الركن الأول: مبدأ الملكية المزدوجة ١٨٧
الركن الثاني: مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود. ١٨٨
الواقعية والأخلاقية ١٩٠
الاقتصاد الإسلامي جزء من كل ١٩١
أرضية المجتمع الإسلامي ١٩٢
الدرس الرابع والعشرون: الإطار العام للمذهب الاقتصادي الإسلامي ١٩٥
مصالح الإنسان ١٩٧
هل للعلم أن يحل المشكلة؟ ١٩٨
المادية التاريخية والمشكلة ١٩٩
الاقتصاد الإسلامي مذهب لا علم ٢٠٠
علاقات التوزيع منفصلة عن شكل الانتاج ٢٠١
الدرس الخامس والعشرون: المشكلة الاقتصادية في

نظر الإسلام وحلولها ٢٠٥
دور الحاجة في التوزيع........................ ٢٠٨
الملكية الخاصة ٢١٠
التداول (المبادلة) ركن أساسي بعد الانتاج والتوزيع ... ٢١١
كيف صارت المبادلة أداة ظالمة للاستغلال؟..... ٢١١
الدرس السادس والعشرون: مقدّمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام«١».......... ٢١٥
أولاً: الفرق بين المذهب والعلم ٢١٧
ثانياً: العلاقة بين المذهب والقانون............ ٢١٩
الدرس السابع والعشرون: مقدّمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي«٢» ٢٢١
ثالثاً: طبيعة عمل الباحث في الإقتصاد الإسلامي. ٢٢٣
رابعاً: دور النظام المالي........................ ٢٢٤
خامساً: إنتقاء الأحكام الكاشفة ٢٢٤
عمليّة التركيب بين الأحكام ٢٢٤
الأول: المفهوم الاسلامي عن الملكيّة.......... ٢٢٥
الثاني: رأي الإسلام في التداول............... ٢٢٥
سادساً: المفاهيم تساهم في عمليّة الإكتشاف ... ٢٢٥
سابعاً: لزوم ملاحظة منطقة الفراغ............ ٢٢٦
الدرس الثامن والعشرون: مقدّمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام«٣» ٢٢٧
ثامناً: عمليّة الإجتهاد والذاتيّة............... ٢٢٩
أ ـ تبرير الواقع ٢٢٩
ب ـ دمج النص ضمن إطار خاص............ ٢٣٠
ج ـ تجريد الدليل من ظروفه وشروطه ٢٣٠
د ـ اتخاذ موقف معيّن بصورة مسبّقة تجاه النص. ٢٣٠
خداع الواقع التطبيقي ٢٣١
ضرورة الذاتيّة أحياناً ٢٣١
الدرس التاسع والعشرون: نظرية وزيع ما قبل الإنتاج البشري......................... ٢٣٣
القسم الأول: ملكيّة الأرض.................. ٢٣٥
المصدر الأصيل للإنتاج...................... ٢٣٥
اختلاف المواقف المذهبيّة من توزيع الطبيعة ٢٣٦
أولاً: الأرض التي أصبحت إسلاميّة بالفتح والقوّة لها ثلاث حالات ٢٣٦
أ ـ العامرة بشرياً حين الفتح.................. ٢٣٦
أدلّة الملكيّة العامة وظواهرها ٢٣٦
مصادر الطبيعة للإنتاج...................... ٢٣٦
ب ـ الأرض الميتة حال الفتح ٢٣٧
دور الأحياء في الأراضي الميّتة.............. ٢٣٧
ج ـ الأرض العامرة طبيعيّاً حال الفتح ٢٣٨
ثانياً: الأرض المسلمة بالدعوة ٢٣٨
ثالثاً: أرض الصلح ٢٣٨
الحد من السلطة الخاصة على الأرض.......... ٢٣٩
رابعاً: أراض أُخرى........................ ٢٣٩
الدرس الثلاثون: نظريّة توزيع ما قبل الإنتاج البشري... ٢٤١
القسم الثاني: نظرة الإسلام العامة الى الأرض وموادها الأوليّة........................ ٢٤٣
العنصر السياسي في ملكيّة الأرض.......... ٢٤٤
مع خصوم ملكيّة الارض.................. ٢٤٤
المواد الأوليّة في الأرض.................. ٢٤٥
الإقطاع في الإسلام ٢٤٦

الدرس الحادي والثلاثون: نظرية ما قبل الإنتاج البشري . ٢٤٧
القسم الثالث: استنتاج النظريّة من الأحكام...... ٢٤٩
١ـ الجانب السلبي من النظرية.............. ٢٤٩
٢ـ الجانب الإيجابي من النظريّة............ ٢٥٠
تقييم العمل في النظريّة.................. ٢٥٠
الحيازة ذات طابع مزدوج.................. ٢٥١
العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظريّة.... ٢٥١
النظريّة تميّز بين الأعمال الاقتصاديّة أيضاً..... ٢٥١
أساس التملّك في الثروات المنقولة........... ٢٥٢
دور الأعمال المنتجة في النظريّة............. ٢٥٢
دور الحيازة في الثروات المنقولة............. ٢٥٢
تعميم المبدأ النظري للحيازة................ ٢٥٣
تلخيص النتائج النظريّة.................... ٢٥٣
الدرس الثاني والثلاثون: ملاحظات حول ملكيّة مصادر الإنتاج في الإسلام................ ٢٥٥
الملاحظة الأولى: مقارنة النظريّة الإسلاميّة بغيرها ٢٥٧
الملاحظة الثانية: لماذا تؤخذ الأجرة على الأرض دون غيرها من المنابع؟...................... ٢٥٨
الملاحظة الثالثة: التفسير الاخلاقي للملكية في الاسلام......................... ٢٥٩
الملاحظة الرابعة: التحديد الزمني للحقوق الخاصة ٢٦٠
الدرس الثالث والثلاثون: النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج«١»...................... ٢٦٣
أحكام متعلقة بهذا الجانب.................. ٢٦٥
أولاً: نموذج للنظرية من الاقتصاد الرأسمالي........ ٢٦٦
ثانياً: النظرية الاسلامية ومقارنتها بالرأسمالية....... ٢٦٦
خطوات لاستكشاف النظرية................ ٢٦٦
الجانب الثاني: الفروق بين النظريتين الاسلامية والماركسية.......................... ٢٦٧
ثالثاً: الاستنتاج من الاحكام............ ٢٦٧
الاولى: ظاهرة الثبات في الملكية............ ٢٦٨
الاستنتاج النظري من الاحكام............... ٢٦٩
الثانية: الفصل بين الملكية والقيمة التبادلية...... ٢٦٩
الدرس الرابع والثلاثون: النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج«٢»...................... ٢٧١
الجانب الثالث: القانون العام لمكافأة المصادر المادية للانتاج.......................... ٢٧٣
أحكام ترتبط بهذا الجانب.................. ٢٧٣
١ـ تنسيق البناء العلوي (الاحكام)............ ٢٧٤
٢ـ الكسب يوقم على اساس العمل المنفق...... ٢٧٥
٣ـ ربط حرمة الربا بالناحيةالسلبية............ ٢٧٦
٤ـ لماذا لاتشترك وسائل الانتاج في الربح في حين يشارك العامل فيه؟..................... ٢٧٦
١ـ دور المخاطرة في الاقتصاد الاسلامي....... ٢٧٧
٢ـ المبررات الرأسمالية للفائدة ونقدها......... ٢٧٧
٣ـ تحديد سيطرة المالك على الإنتفاع......... ٢٧٨
الدرس الخامس والثلاثون: نظرية الاسلام في الإنتاج«١» . ٢٨١
صلة المذهب بالإنتاج..................... ٢٨٣
تنمية الإنتاج........................... ٢٨٤
وسائل الإسلام في تنمية الإنتاج............. ٢٨٤
أـ الوسائل الفكرية....................... ٢٨٤
ب ـ الوسائل التشريعية: وهذه بعض الأحكام الإسلامية

بهذا الصدد ٢٨٥
ج ـ السياسة الاقتصادية لتنمية الإنتاج ٢٨٧
الدرس السادس والثلاثون: نظرية الاسلام في الإنتاج «٢» ٢٨٩
لماذا نتج؟ ٢٩١
موقف الإسلام ٢٩١
الصلة بين الإنتاج والتوزيع ٢٩٢
الصلة بين الإنتاج والتداول ٢٩٣
مفهوم الإسلام عن التداول ٢٩٣
لمن ننتج؟ ٢٩٤
نقد الموقف الرأسمالي ٢٩٤
الموقف الإسلامي ٢٩٥

الجزء الثاني
بحوث تكميلية وتأصيلية للمسائل المستحدثة

الدرس السابع والثلاثون: حول منهج الشهيد الصدر في معرفة المذهب الإقتصادي الاسلامي ودفع الإشكال عليه ٢٩٩
مقدمة ٣٠١
منهج الامام الشهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي ٣٠١
الاشكال الاول: جدوى هذه العملية ٣٠٦
الاشكال الثاني: مشروعية هذه العملية ٣٠٩
الدرس الثامن والثلاثون: الاقتصاد الاسلامي؛ أسسه وأرضيته العقائدية والتشريعية ٣١٣
مقدمة ٣١٥
١ـ المعالم الرئيسة للاقتصاد الاسلامي ٣١٨
٢ـ الأرضية المناسبة التي يوجدها الاسلام لنظامه الاقتصادي ٣٢٠
أـ الملكية الحقيقية لله تعالىٰ ٣٢١
ب ـ الهدف هو أعمار الارض من خلال مسيرة ومسؤولية إنسانية مشتركة ٣٢١
ج ـ مفاهيم خلقية في خدمة القضية الاقتصادية .. ٣٢١
د ـ الانفاق المستحب والحياة الممتدة ٣٢٢
و ـ العلاقة بين المعنويات والماديات على المستوىٰ الحضاري ٣٢٢
هـ ـ شكر النعمة يعني الاستفادة الأفضل من الثروة وعدم اهدارها ٣٢٢
٣ـ العلاقة القوية بين النظام وباقي النُّظم ٣٢٣
مرونة النظام الاقتصادي الاسلامي ٣٢٥
بعض النتائج ٣٢٧
الدرس التاسع والثلاثون: الواجبات العامة للدولة في المجال الاقتصادي ٣٢٩
تمهيد ٣٣١
الاهداف الاقتصادية للدولة الاسلامية ٣٣٤
اولاً: مجال الانتاج ٣٣٤
ثانياً: مجال التوزيع ٣٣٧
واجبات الدولة في مجال الدخل الفردي ٣٣٧
واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة ٣٣٩
الاساس الاول: التكافل ٣٤٠
الاساس الثاني: التعادل ٣٤٢
الدرس الأربعون: الضمان الاجتماعي كما يصوره الإمام علي عليه السلام ٣٤٥
موجز في التصور الاقتصادي الأمثل للاسلام ٣٤٧

الامام يمهد لتطبيق الاطروحة الاقتصادية تمهيداً نفسياً ٣٤٩
ويقدم بنفسه النموذج العملي الصادق.......... ٣٥٢
التنمية الاقتصادية.......................... ٣٥٣
العمل الاقتصادي ٣٥٣
الدرس الحادي والأربعون: مسؤولية الدولة في الإقتصاد الإسلامي ٣٥٧
التكافل العام ٣٥٩
١ـ الضمان الإجتماعي.................... ٣٥٩
حق الجماعة في موارد الدولة ٣٥٩
٢ـ التوازن الاجتماعي ٣٦٠
الامكانات التي وفّرهاالاسلام لتحقيق التوازن.... ٣٦١
أولاً: الامكانات العقائدية والروحية ٣٦١
ثانياً: الامكانات التشريعية ٣٦٢
ثالثاً: الامكانات المادية (المالية)............. ٣٦٣
الدرس الثاني والأربعون: واردات الدولة الاسلامية..... ٣٦٥
الدرس الثالث والاربعون: بحث في «الولاية على الخمس». ٣٧٣
أقوال العلماء في ذلك...................... ٣٧٨
النتيجة................................... ٣٨٢
الدرس الرابع والاربعون: الحرية الاقتصادية؛ مبانيها وحدودها في الاسلام ٣٨٣
١ـ مقدمة ٣٨٥
٢ـ الصفات العامة للحرية الاقتصادية في النظام الاسلامي ٣٨٨
٣ـ التحديد الاقتصادي ٣٩٠
الدرس الخامس والاربعون: الاسلام والتنمية.. ودور المرأة المسلمة ٣٩٩
١ـ التنمية من وجهة نظر الاسلام............. ٤٠٢
٢ـ دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية..... ٤٠٣
المرأة ودورها بملاحظة خصائصها............ ٤٠٤
٣- المحاولات الدولية في مجال التنمية الاجتماعية .. ٤٠٥
٤- دور المنظمات الشعبية في تحقيق الأهداف الدولية. ٤٠٨
استنتاج ٤٠٩
الدرس السادس والاربعون: الابعاد الإنسانية لوظيفة الوقف الإسلامي.................. ٤١٣
النقطة الاولى ٤١٥
اولاً: الحالة القربية........................ ٤١٥
اعتبار قصد القربة في الوقف ٤١٦
ثانياً: الحالة التأبيدية........................ ٤١٨
ثالثاً: الحالة الولائية ٤١٩
رابعاً: الحالة التعاونية........................ ٤٢٠
خامساً: الحالة النفسية الدافعة ٤٢٠
سادساً: الحالة الاقتصادية ٤٢٠
سابعاً: الحالة التنوعية والانسانية ٤٢١
النقطة الثانية: خدمات الوقف على الصعيدين الاسلامي والانساني.................... ٤٢٢
النقطة الثالثة: الوقف وسيلة جيدة لإحياء بعض الاحكام وتطبيقها..................... ٤٢٤
النقطة الاخيرة: مقترحات سريعة........ ٤٢٧
الدرس السابع والاربعون: المهم في العقود المالية.. هل هو الشكل أو المقصد؟ ٤٢٩
بعض التطبيقات المرتبطة بالعقود المالية......... ٤٣٣
معيار تشخيص موضوع الربا عن غيره.......... ٤٣٥
محاولات فقهية لتحويل الربا الى وجه مشروع... ٤٣٨
الدرس الثامن والاربعون: مسألة تحديد الاسعار ٤٤٩
اقوال العلماء.............................. ٤٥١
أدلة الطرفين............................... ٤٥٣
الخلاصة.................................. ٤٥٨
الدرس التاسع والاربعون: حكم اجراء العقود

بوسائل الاتصال الحديثة ٤٥٩
الدرس الخمسون: حكم الشرط الجزائي المالي في البنوك اللاربوية ٤٧١
اولاً: حكم الشرط الجزائي ٤٧٣
تعريف الشرط الجزائي ٤٧٣
حكم الشرط الجزائي ٤٧٤
التطبيقات ٤٧٥
ثانياً: اشتراط الغرامة عند التأخير في دفع الاقساط ٤٧٨
الدرس الحادي والخمسون: نظرية نفي الغرر في المعاملات بين الشيخ الاعظم الأنصاري والإمام الخميني ٤٨٣
الغرر في كتب اللغة ٤٨٧
أهم الروايات ٤٨٩
مدى الابهام الممنوع الذي يشمله حديث المنع من الغرر ٤٩١
رأي أهل السنة في الغرر ٤٩٧
شيء من المقارنة ٤٩٨
الدرس الثاني والخمسون: حول البدائل المعاصرة للعاقلة في تحمل الديات ٥٠١
مدى مشروعية تحميل الدية على الجاني عند فقدان العاقلة ٥٠٦
الدرس الثالث والخمسون: مسألة تغيّر قيمة العملة الورقية، وأثرها على الأموال المؤجلة ٥٠٩
١ ـ توضيح المسألة وحقيقة الإشكال فيها ٥١١
٢ ـ المثلي القيمي وضمانهما لدى الفقهاء....... ٥١٢
٣ـ التكييف الفقهي للعملة الورقية وهل هي مثلية أم قيمية؟ ٥١٦
٤ـ تقريبات القائلين برد المثل ٥١٩
الدرس الرابع والخمسون: حول الحقوق المعنوية وإمكان بيعها ٥٢٥
الحكم والحق ٥٢٨
الحق والملكية والسلطنة ٥٢٩
الاستعمالات العامة والفرق بين الحق والحكم ... ٥٣٠
المصاديق المشتبهة بين الحق والحكم ٥٣٠
الاسقاط والنقل والانتقال ٥٣١
ثبوت الحق دون الملكية بالمعنى المطلق........ ٥٣١
منشأ الاختلاف ٥٣١
بيع الحقوق المعنوية ٥٣٣
هل يقبل الحق العوضية والمعوضية ام لا؟....... ٥٣٣
هل هناك فرق بين هذه الحقوق؟ ٥٣٥
الدرس الخامس والخمسون: حول حقوق التأليف والنشر والطبع ٥٣٧
الدرس السادس والخمسون: الإجارة بشرط التمليك والوفاء بالوعد ٥٤٣
الاجارة بشرط التمليك والوفاء بالوعد.......... ٥٤٥
حول عقد الاجارة................ ٥٤٥
قاعدة «المؤمنون عند شروطهم» ٥٤٦
حكم الوعد الابتدائي ٥٤٩
الاجارة بشرط التمليك ٥٥١
الدرس السابع والخمسون: المناقصات ٥٥٥
ما هو التكييف الشرعي لمصادرة خطاب الضمان عند التخلف؟ ٥٦٢
الدرس الثامن والخمسون: بدل الخلو......... ٥٦٥
ما هو بدل الخلو؟ ٥٦٧
الدرس التاسع والخمسون: التأمين ٥٧٣
الاعتراضات التي تذكر على عقد التأمين التجاري ٥٧٥
انواع التأمين................ ٥٧٥
اولاً الغرر ٥٧٥
ثانياً: الربا................ ٥٧٧
ثالثاً: المقامرة................ ٥٧٧
رابعاً: الرهان................ ٥٧٨

خامساً: أخذ مال الغير بلا مقابل ٥٧٨
سادساً: الالزام بما لا يلزم شرعاً.............. ٥٧٨
ثامناً: الصرف الباطل ٥٧٨
اساليب التصحيح ٥٧٩
تاسعاً: ان التأمين يؤدي الى تعطيل سهم الغارمين. ٥٧٩
تصحيح التأمين التعاوني.................. ٥٨٠
شروط صحة عقد الضمان بنظر الامام ٥٨٠
الدرس الستون: التأمين الصحي ٥٨١
التعريف بالتأمين الصحي ٥٨٣
المبحث الاول: حكم التأمين الصحي ٥٨٤
النقطة الاولى: هل أن عقد التأمين الصحي يحتوي على غرر كبير مفسدٍ للعقد؟ ٥٨٧
النقطة الثانية: التأمين الصحي وطبيعته التعاونية... ٥٩٦
النقطة الثالثة: مسألة الحرج الاجتماعي عند نفي التأمين الصحي ٥٩٧
المبحث الثاني: حكم اشتراط البرء لاستحقاق المقابل.............................. ٥٩٨
ملاحظة مهمة........................... ٥٩٨
الدرس الحادي والستون: المرابحة للأمر بالشراء.... ٦٠٧
رأي الامامية في هذه المعاملة ٦١٢
الدرس الثاني والستون: بيع الوفاء عند الإمامية ٦١٧
ما استقر عليه الرأي عند بعض المذاهب........ ٦١٩
وقفة قصيرة عند الادلة ٦٢٠
اشكال الغرر........................... ٦٢٤
بيع الوفاء عند الامامية ٦٢٥
حكم بيع الوفاء وفق القواعد العامة............ ٦٢٥
الأدلة الخاصة في مورد بيع الوفاء ٦٢٦
الفرع الاول: صور الاشتراط ومدىٰ انسجامها مع القواعد العامة.............................. ٦٢٨
الفرع الثاني: هل يكفي مجرد الرد في الفسخ؟ ... ٦٢٩
الفرع الثالث: هل يسقط الخيار بإسقاطه بعد العقد وقبل تحقق الرد؟ ٦٣٠
الفرع الرابع............................ ٦٣١
الفرع الخامس ٦٣٢
الفرع السادس ٦٣٤
الفرع السابع............................ ٦٣٦
الفرع الثامن: هل ينتقل بالارث؟ ٦٣٧
خاتــمة ٦٣٧
الدرس الثالث والستون: لمحات من تاريخ تجربة المصارف الاسلامية.. مع التركيز على بعض التجارب......... ٦٤١
ملخص اطروحة الشهيد الصدر ٦٤٦
نظام المصرف اللاربوي.................... ٦٤٦
ملاحظات مهمة ٦٥٠
خطوات عملية مهمة...................... ٦٥١
الدرس الرابع والستون: التجربة الإسلامية الايرانية.. ٦٥٣
الدرس الخامس والستون: المباني الفقهية للمصرف الاسلامي ٦٦٧
المباني الفقهية للمصرف الاسلامي أو العمليات المصرفية الاسلامية............................ ٦٦٩
اولاً: قبول الاسلام بالعقود المستجدة ٦٧٠
الأمر الثاني: التفرقة بين الغايات والوسائل ٦٧٠
الامر الثالث: ولاية الفقيه.................... ٦٧١
الامر الخامس: الاستفادة من آراء المذاهب الأخرىٰ. . . ٦٧٢
الامر الرابع: المصالح المرسلة................. ٦٧٢
الدرس السادس والستون: معايير القبول بالتسهيلات والخدمات المصرفية من وجهة نظر الإسلام......... ٦٧٥
الاشكال كله في الربا القرض ٦٧٩
اولاً: الربا ٦٧٩

اهم الحدود ٦٧٩
ثانياً: الغرر ٦٨١
ثالثاً: اكل المال بالباطل ٦٨١
رابعاً: بيع الدين بأقل منه ٦٨٢
خامساً: بيع الكالئ بالكالئ أو بيع الدين بالدين . ٦٨٢
الدرس السابع والستون: الودائع المصرفية «تكييفها الفقهي وأحكامها» ٦٨٥
مفهوم الوديعة المصرفية ٦٨٧
الوديعة في الفقه الاسلامي ٦٨٨
الاول: الوديعة الجارية أو المتحركة ٦٩٠
الودائع المصرفية واقسامها ٦٩٠
الثاني: الودائع الاستثمارية (الودائع لأمر) ٦٩١
الثالث: ودائع التوفير ٦٩١
اولاً: تكييف ودائع الحساب الجاري ٦٩١
ضمان الحسابات الجارية ٦٩٧
الدرس الثامن والستون: خطابات الضمان في رأي آية الله الشهيد الصدر ٧٠٣
حكم الخطاب الابتدائي ٧٠٦
حكم خطابات الضمان النهائية ٧٠٦
اخذ العوض على الضمان ٧٠٨
الدرس التاسع والستون: تقرير حول بحوث بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي مقدم لمجمع الفقه الاسلامي ٧١١
فوائد البطاقة ٧١٥
الدرس السبعون: بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي ٧٢٣
تعريفها وأنواعها ٧٢٥
أقسام البطاقة ٧٢٦
مميزات بطاقة الإقراض الذهبية أو الممتازة ٧٢٨
مميزات بطاقة الإقراض ٧٢٩
كيفية التعامل بالبطاقة ٧٣١
الشراء بالبطاقة تلفونياً ٧٣٥
التعريف ببطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card) ٧٣٦
فائدة بطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card) ٧٣٧
كيفية التعامل بهذا النوع من البطاقات ٧٣٧
خصائص بطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card) ٧٣٨
أرباح البنوك من إصدار بطاقات المعاملات المالية وأسباب انتشارها ٧٣٩
الدرس الثاني والسبعون: الهيئات الشرعية والادلاء بالشهادات في المحاكم الشرعية في مرافعات العملاء ضد المصارف الاسلامية ٧٤٧
مقدمة ٧٤٩
سر الاشكال ٧٥٠

مقدمة المؤلف

هذه أعمال تمّت في مجال فهم توجّهات الشريعة الاسلامية الغرّاء في المجال الاقتصادي، وهي تبدأ بدروس حاولت فيها تلخيص أفكار سيدنا واستاذنا الشهيد الإمام السيد محمد باقر الصدر بشكل دروس قدّمت فيها بعض التوضيحات اللازمة، وهي تتناول نقداً للمذهبين الاشتراكي والرأسمالي أولاً، ثم محاولة لاكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي من خلال الأحكام والمفاهيم وسلوك القادة. وقد استوعب هذا التلخيص الجزء الأول بكامله.

أما الجزء الثاني فهو في الواقع يحاول إعطاء صور أكثر تفصيلاً للحياة الاقتصادية في ظل الاسلام، كما يلقي الضوء على بعض الأحكام الاقتصادية والمسائل المستحدثة وأدلّتها الفقهية، في حين يركز في الخاتمة على بعض الامور المرتبطة بالاطروحة الاسلامية للبنوك بما يتناسب وأحكام الشريعة ويحقق التسهيلات والخدمات التي تقدمها البنوك التقليدية.

والله تعالى نسأل أن يوفق الامة الاسلامية لتحقيق رضاه ـ جلّ وعلا ـ في مختلف الشؤون الحياتية.



الجزء الاول

دروس في المذهب

الدرس الأوّل

الإيمان بالواقعيّة ومبدأ العلّية

لايستلزم الإيمان بالماديّة التاريخيّة

لماذا هذا البحث؟

لقد ولّى عصر التقليد والشعارات الفارغة والتمويه على الجماهير الى غير رجعة، وحلّ عصر العلم والتفكير المنطقي السليم والاستدلال المُقنع للعقل والوجدان... ولما كنّا في سبيل البحث عن الحقيقة... ولمّا كانت هناك أمامنا مبادئ مختلفة تعرض نظماً يدعي الكل منها إنّه يستطيع أن يسعد الإنسان ويوصله الى مراقي الكمال، لذا وجب علينا أن نبحث مدَّعىً كل مبدأ ونظام ثم نبحث عن الأدلّة التي يقدّمها والمثبتات المنطقيّة التي يقيمها على دعواه، فإن تمّت بلا وهن وضعف أخذنا بها وعملنا لها... أمّا إذا لم تتم كان لنا الحق كل الحق في رفضها وعدم الالتزام بها. وما يستحق البحث من النظم المطروحة اليوم هو ثلاثة نظم هي:

(الماركسيّة، الرأسماليّة، الإسلام)

ولنبدأ البحث بالماركسيّة أولاً في ضمن دروس مسلسلة تبتني على أساس الإيجاز والوضوح والاكتفاء ببعض الأدلّة المقنعة وصولاً للغرض من أقرب طريق ممكن.

الماركسيّة قاعدة علميّة ومذهب عملي:

الماركسيّة في المجال العلمي تعني **الماديّة التاريخيّة** التي سيأتي شرحها، وفي المجال العملي المذهبي تعني ما تطلق عليه هي اسم (**المرحلة الإشتراكيّة**) و(المرحلة الشيوعيّة).

والربط بين الإثنين هو: أنّ الماركسيّة ادّعت إنّها اكتشفت القوانين العلميّة التي تتحكّم في التاريخ الإنساني ككل، ومن خلال تلك القوانين اكتشفت النظام المحتوم لكل مرحلة تاريخيّة من حياة

الإنسان المتطوّرة.

وعلى أساس هذه القاعدة العلميّة المزعومة تبنّت المذهب الماركسي ووضعت خطوطه العامة[١].

فلأجل أن نحدّد موقفنا من المذهب الماركسي يجب أن نحدّد موقفنا أولاً من أساسه العلمي وهو «الماديّة التاريخيّة».

فإذا أثبتت لدينا «الماديّة التاريخيّة» علميَّتها أصبحت هي المقياس العام الذي تُقاس عليه صحّة أي مذهب إجتماعي.

أمّا إذا فشلت في إداء مهمّتها العلميّة فمن الطبيعي أن ينهار المذهب الماركسي المبتني عليها وهذا ما سنثبته في ما سيأتي.

الماديّة التاريخيّة من نظريّات العامل الواحد:

حاول الكثير من الكتّاب أن يفرطوا في تأثير بعض العوامل في التاريخ الإنساني ويجعلوا ذلك البعض العامل الوحيد المؤثّر فيه، ويمكننا أن نطبّق ذلك على من قالوا بأنّ الجنس وما ينطوي عليه من قوى وإبداع هو مبعث كل مظاهر الحياة الإجتماعيّة، كما إنّه ينطبق على من قالوا بأنّ العامل الجغرافي أو الطبيعي هو أساس تاريخ الإنسان.

وآخر تلك المحاولات ما شاهدناه من الماديّة التاريخيّة التي أرادت أن ترجع كل التطوّرات التاريخيّة الى العامل الاقتصادي وحسب.

وكل هذه المحاولات لا تتّفق مع الواقع ولا يقرّها الإسلام لعدم واقعيّتها، وقد نوفّق لعرض وجهة نظر الإسلام في مجال آخر إن شاء الله تعالىٰ.

ماهي الماديّة التاريخيّة؟

تعتقد الماركسيّة أنّ الوضع الاقتصادي للمجتمع هو الذي يحدّد أوضاعه الاجتماعية والسياسيّة والدينيّة والفكريّة وما إليها من ظواهر الوجود الاجتماعي والأحداث العامة في المجتمع، ولكن سبب

---

١ - يختلف الموقف العلمي عن الموقف المذهبي بأن الموقف العلمي يعني عرض وتفسير ما يجري في الخارج من أحداث وظواهر؛ والموقف المذهبي يعني إعطاء قاعدة أو نظرة ترتبط بفكرة (العدالة الاجتماعية). راجع اقتصادنا: ج ٢، ص ٣٤١ـ٣٤٧ وكذلك راجع (ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي).

تطوّر الوضع الاقتصادي هو وضع القوىٰ المنتجة ووسائل الإنتاج.

والمقصود من وسائل الإنتاج هو: الأدوات التي يستخدمها الناس في إنتاج حاجاتهم الماديّة، وقد تطوّرت الوسيلة فاستعملت اليد، ثم اكتشفت الأداة فاستعمل الحجر، وبعد مدّة طويلة وضع للحجر مقبض. فبينما كان الإنتاج يعتمد على اليد؛ أصبح يعتمد على الأدوات المنفصلة عن اليد وهكذا تطوّرت الى الفأس والحربة والسكين الحجري ثم جاء القوس والسهم، وهكذا تطوّرت ببطء وخلال آلاف من السنين حتى أصبح البخار والكهرباء والذرة هي الطاقات التي يعتمد عليها الإنتاج الحديث.

أمّا كيف تنشأ عن تطوّر وسائل الإنتاج الحركة التاريخية، فإنّ الماركسيّة تجيب بأنّ هناك لكل درجة من تطوّر وسائل الإنتاج إنتاجاً خاصاً متلائماً معها. فالإنتاج المعتمد على الأدوات الحجريّة يختلف عن الإنتاج القائم على أساس السهم والقوس.

ولمّا كان الناس في نضالهم مع الطبيعة غير منفردين بل ينتجون في جماعات فلابد أن تقوم بينهم علاقات معيّنة باعتبارهم مجموعة مترابطة خلال عمليّة الإنتاج، وهذه العلاقات هي «علاقات الملكيّة وهي التي تحدّد الوضع الاقتصادي وشكل الملكيّة المشاعة أو العبودية أو الإقطاعيّة أو الرأسماليّة أو الاشتراكيّة»[١] وهي التي تكون أساساً للبناء العلوي في المجتمع بما يحويه من علاقات سياسيّة وحقوقيّة، وظواهر فكريّة ودينيّة.

وعلاقات الإنتاج هذه تنشأ بصورة ضروريّة وفقاً لنوعيّة الإنتاج، فلكل درجة من نمو القوى المنتجة نوع من الإنتاج يستلزم (علاقات ملكيّة) خاصة به، وهذه العلاقات هي التي تحدّد نوعيّة العلاقات الاجتماعيّة الأُخرى.

ويستمر الحال هكذا الى أن تتطوّر القوىٰ المنتجة من درجة الى أُخرى وعند ذاك لا تلائمها العلاقات الاقتصاديّة السابقة بل تحتاج الى علاقات جديدة فيبدأ الصراع بين وضع القوى المُنتجة الجديد والوضع الاقتصادي القائم، وهذا الصراع ينعكس على المجتمع فتكون هناك دائماً طبقة تؤيّد القوى المُنتجة النامية ـ لأنّ ذلك من مصلحتها ـ وطبقة تؤيّد بقاء الوضع الاقتصادي القائم ـ لارتباط

---

١ – وسيأتي توضيح هذه الاصطلاحات في ما سيأتي من دروس إن شاء الله.

مصلحتها به ـ ولمّا كانت القوى المُنتجة هي المحرّكة للتاريخ فهي التي ستنتصر، ومعنى ذلك انتصار الطبقة المؤيّدة لها فتتحطّم علاقات الملكيّة القديمة ويتغير الوضع الاقتصادي، وبتغيّره يتزعزع البناء العلوي للمجتمع من أفكار وأديان وأخلاق.

وهكذا كلّما تطوّرت القوى المُنتجة تكرّرت الصورة السابقة. كل ذلك طبقاً لقوانين الديالكتيك التي سيأتي شرحها في الحلقات التالية.

الواقعيّة والعلّية لا تستلزم الماديّة التاريخيّة:

أصبح من العادي أن نجد في مختلف الكتب الماركسيّة الادعاء القائل بأنّ نظريّة (الماديّة التاريخيّة) قد حوّلت التاريخ من دراسات خياليّة الى علم بشري يصنّف الى جنب باقي العلوم البشريّة الأُخرى.

كما اعتدنا أن نجد الكتّاب الماركسيّين يتّهمون أعداء الماديّة التاريخيّة بأنّهم (أعداء علم التاريخ) وأعداء الحقيقة الموضوعيّة (الواقعيّة) ويستند هؤلاء في ادعائهم هذا الى أن:

الماديّة التاريخيّة تعتمد على أمرين:

أ ـ الإيمان بوجود الحقيقة الاجتماعيّة خارج شعور الباحث وليست هي من صنع تفكيره.

ب ـ الإيمان بأنّ الأحداث التاريخيّة لم تخلق صدفة، فكل من يعارض المادية التاريخيّة يعارض هذين الأمرين!!

كتب بعض الماركسيّين قائلاً:

«قد دأب أعداء الماديّة التاريخية، أعداء علم التاريخ، على أن يفسّروا الاختلافات في إدراك الأحداث التاريخيّة على أنّها دليل على عدم وجود حقيقة ثابتة»[١].

فأعداء الماديّة التاريخيّة ـ على زعمه ـ هم أعداء علم التاريخ، أعداء الحقيقة الموضوعيّة.

والواقع أنّ الماركسيّة أهملت حلقة مهمّة في البين بهذا الإستناد، وذلك لأنّ ما استنتجته لا يتم مطلقاً إلّا إذا أثبتت أنّ الإيمان بالأمرين السابقين يستلزم الإيمان بالماديّة التاريخيّة حتى يكون إنكار النتيجة مستلزماً لإنكار المقدّمات أو إحدى المقدّمات، وهذا الاستلزام أمر لا يمكنها

---

١ ـ مجلة الثقافة الجديدة الصادرة في بغداد العدد ١١ السنة ٧ الصفحة ١٠.

إثباته مطلقاً.

فالإيمان بوجود المجتمع وتطوّراته مستقلاً عن شعورنا بتلك الأحداث أمر نتّفق عليه جميعاً، وليس هو من مزايا الماديّة التاريخيّة فحسب، بل يؤمن به كل من يفسّر أحداث التاريخ أو تطوّراته بالأفكار أو بالعامل الطبيعي أو الجغرافي وغير ذلك.

فكل تلك التفسيرات تؤمن أوّل ما تؤمن بالحقيقة الاجتماعية الموضوعيّة.

ثمّ إنّ أي بحث في التاريخ سوف لن يكون له أيّ معنى إن لم يقم على أساس أنّ أحداث التاريخ بصفتها جزءاً من أحداث الكون تخضع للقوانين المسيطرة على العالم ومنها قانون العلّية.

فكل باحث علمي إذن يعتقد بتينك الحقيقتين (الواقع الموضوعي للمجتمع، ومبدأ العلّية)؛ وإنّما يدور النزاع بين التفاسير المختلفة حول العلل الأساسيّة التي تعمل في المجتمع، هل هي القوى المنتجة؟ أو الأفكار؟ أو العنصر؟ أو الأوضاع الطبيعيّة؟ أو كل هذه الأسباب مجتمعة؟

والواقع إنّ الماركسيّة من أغنى المبادئ التي تتاجر بالشعارات البرّاقة والألفاظ التي لها وقعها في نفوس الناس مستغلّة ذلك في إنجاح دعواها دون أن يكون هناك واقع وراء تلك الشعارات، وذلك ما سيتبيّن في الفصول الآتية.

الدرس الثاني

المادية الفلسفية لا تحتّم المادية التاريخية

قلنا في الفصل السابق إنّ الماركسية ادّعت أنّ كل من يؤمن بوجود العالم خارج الذهن الإنساني ووجود قانون العليّة وعموميّته، لابد وأن يؤمن بـ(الماديّة التاريخيّة) وهي الأساس العلمي للماركسيّة، ورأينا كيف إنّ هذا الادّعاء كان مزوراً لا دليل عليه.

الماركسيّة والماديّة الفلسفيّة

تدّعي الماركسية أنّ كل من يؤمن بـ(الماديّة الفلسفيّة) لابد وأنّ يؤمن بنظريّة (الماديّة التاريخيّة) التي حاولت أن تفسّر بها أحداث التاريخ.

ولمّا كانت ترى أنّ التفسير المادي يصدق على الوجود بصورة عامة، ولما كان التاريخ جزءاً من الوجود العام فلابد أن يصدق تفسيرها المادي الخاص للتاريخ، أي (الماديّة التاريخيّة).

فالماركسية ـ كما تدّعي ـ هي وحدها التي استطاعت أن تكون ماديّة خالصة في تفسيرها للتاريخ، بعد أن آمنت بالماديّة الكونيّة العامة.

ولهذا فهي تنتقد الفلاسفة الماديّين في القرن الثامن عشر بأنّهم كانوا ماديّين في مفهومهم عن العالم ومثاليّين[1] في مفهومهم عن التاريخ. وهذا تناقض واضح.

وقد حصل ذلك لما آمن أصحاب الماديّة الميكانيكيّة[2] بالأدوار الرئيسيّة التي تلعبها الأفكار

---

١ - يتصور الماركسيون أن الأمر يدور بين أن ننظر للعالم على أنه حقيقة مادية فقط، أو أن نكون خياليين مثاليين لا نؤمن بوجود العالم خارج الذهن... وهو أمر باطل، إذ يمكن أن نؤمن بوجود العالم خارج الذهن ولا نؤمن بأنه مادة فقط، راجع لتوضيح ذلك كتاب (فلسفتنا) ص٣٠.

٢ - يختلف الموقف الميكانيكي عن الموقف الديالكتيكي بأن الأول يعتبر العلة خارجة عن المعلول، ومؤثرة فيه دون أن

والمحتويات الروحيّة في التاريخ، وهي عوامل مثاليّة ولم يستطيعوا أن يدركوا ـ نتيجة لظروفهم الاجتماعيّة ـ العوامل الماديّة الأعمق التي تحرّك هذه العوامل الثانويّة الظاهريّة وغيرها من ظواهر التاريخ وأحداثه، وبتعبير آخر لم يستطيعوا أن يدركوا أن العامل المحرّك الوحيد للتاريخ هو القوى الماديّة الموجودة في وسائل الإنتاج، فغفلوا عن هذا الكشف المادي الجبّار الذي يحقّق وحدة الموقف والتلاؤم بين الموقف الفلسفي العام والموقف التاريخي الخاص.

يقول إنجلز:

«وبالنسبة إلينا نجد في ميدان التاريخ، أنّ الماديّة القديمة لا تصدق مع ذاتها» أي مع كونها تؤمن بالماديّة الفلسفيّة «لانها تعتبر القوى المثالية المحركة» من مثل الأفكار والمحتويات الروحية الإنسانية «في التاريخ عللاً نهائية» وذلك بدلاً من البحث عمّا وراءها كما فعلت الماركسية فيما تزعم، أي البحث عن القوى المحركة الفعليّة الكامنة وراء هذه القوى المحرّكة (أي القوى المثاليّة).

ويبدو التناقض لا في الاعتراف بهذه القوى المثاليّة فحسب «إذ يجب أن لا يعترف بأي دور لها مطلقاً» بل في عدم مواصلة البحث وراء هذه القوى حتى يمكن إزاحة الستار عن العلل المحركة «والتي هي القوى المنتجة»[١].

ويوجد هنا بصورة طبيعيّة سؤالان هما:

١ـ هل النظرة الى الكون نظرة ماديّة أمر صحيح يساعد عليه العقل والواقع؟

٢ـ لو سلمنا جدلاً بالماديّة الفلسفيّة فهل يجبرنا ذلك على التسليم بالماديّة التاريخيّة (الماركسية العلميّة) أم لا؟

أمّا السؤال الأوّل فلا مجال للبحث فيه هنا وإنّما نحيل القارئ العزيز على المصادر التي بحثت حول الموضوع وذلك من مثل كتاب (روش رئاليسم) أي (المذهب الواقعي) وكتاب (فلسفتنا)... وإنّما نقول إجمالاً بأنّ الأمر ليس كذلك، وإنّ النظرة المادية للكون تعجز تماماً عن إثبات ذاتها، والرد على الأدلّة الدامغة ضدها.

وأما الجواب على السؤال الثاني: فنقول فيه بالنفي، أي إنّنا حتى لو سلمنا ـ فرضاً ـ بالمادية

يكون للمعلول أي إمكانية للتأثير في علته. في حين أن الثاني يجعل المعلول ينمو في داخل علته وبعد تطوره ونموه يعود فيؤثر على علته ويتفاعل معها ويندمج بها. وسيأتي تفصيل ذلك.

١ - التفسير الاشتراكي للتاريخ: ص٥٧.

الفلسفية لسنا مجبرين على الإيمان بالمادية التاريخية، وإنّ مُدّعى الماركسية ناتج من الخلط في المفاهيم. وتوضيح الأمر هو: إنّنا يجب أن نميّز بين أمرين هما:

المفهوم الفلسفي للمادية، والمفهوم التاريخي لها عند الماركسية.

فإنّ الالتباس الذي حصل بينهما أدّى الى تصوّر الارتباط بينهما، واتهما الفلسفات المادية غير الماركسية بإنّها ابتليت بالمثاليّة.

فالمفهوم التاريخي للمادية عند الماركسية ـ والذي شرحناه في الفصل السابق ـ كان يتلخّص في أن كل ما يجري في الحياة الاجتماعية من أحداث وكل ما هنالك من ظواهر انما هو بفعل تأثير تطور القوى المنتجة فهي العامل المادي المؤثر بصورة رئيسية في كل الأحداث التاريخية.

أما المفهوم الفلسفي للمادية فيعني أن الواقع الخارجي للعالم واقع مادي لا غير، أي أن كل ما هو موجود في العالم يعبر عن ظاهرة من الظواهر المادية وأن لا شيء هناك وراء المادة، وحتى ما يطلق عليه اسم الروحيات من أفكار ومشاعر وتجريدات، فإنه نتاج مادي وحصيلة للمادة في درجات خاصة من تطور المادة ونموها.

فالفكر الإنساني إنما هو نتيجة لعمل الدماغ وحصيلة للتفاعلات المادية الجارية فيه على حد قول الماديين، وإن بدا لنا انه بعيد جداً عن مستوى المادة وغارق في عوالم الخيال والتجريد.

وخلاصة الأمر: أن المادية الفلسفية لا تعتقد بوجود شيء في الكون غير المادة، وتعتقد أن المادة ليست بحاجة إلى معنى لا مادي.

إذا توضّح هذان المفهومان توضّح أن كُلاً من (الإنسان، والقوى المنتجة) ظاهرتان من ظواهر المادة ـ في نظر الماديين ـ ولما كانا كذلك فلا مانع في نظر المادية الفلسفية من أن يكون الفكر الإنساني نتاجاً للشروط المادية وكيفية تطور القوى المنتجة، أو العكس، أي أن يكون تطور القوى المنتجة متحققاً بفعل تطور الفكر الإنساني، لأنهما معاً حلقتان ماديتان وبأيهما بدأ التطور المادي كان ذلك يتلاءم مع نظرة (المادية الفلسفية) للكون.

وعليه فلسنا ملزمين بالاعتقاد بأن الأداة المنتجة هي محور كل التطورات التاريخية ـ كما تزعم الماركسية ـ بل يمكننا من وجهة نظر المادية الفلسفية الاعتقاد بأن الفكر الإنساني هو المحور الرئيسي، حتى ولو كنا ماديين.

النتيجة

إننا حتى لو سلمنا بالمادية الفلسفية فإن ذلك لا يكفي للتسليم بالمادية التاريخية، وإن المدارس المادية الأُخرى غير الماركسية لم تتناقض مع نفسها حين لم تتبع الأسلوب الماركسي في التحليل، وأن ذلك الادعاء حصل من الخلط بين المفاهيم عند الماركسيين الذين يدعون أنهم وضعوا أيديهم على السر الحقيقي في الكون وأنهم علميون في بحوثهم واستنتاجاتهم، في حين أن أكثر ما ينتهون إليه لا يتجاوز الادعاء الذي ينقصه البرهان العلمي الرصين، ويكذبه الواقع والتحليل.

وقد رأينا لحد الآن نموذجين لمدعيات الماركسية وسنحاول في الحلقات الآتية مناقشة الماركسية على ضوء ما أعلنته هي كحقيقة لا تقبل الجدل، ونعني به قوانين الديالكتيكية، وسنرى أنها وقعت في تناقض غريب عندما انتهجت في تحليلها التاريخي اسلوباً ديالكتيكيّاً إلى حد ما وانتهت إلى نتائج غير ديالكتيكيّة.

الدرس الثالث

قوانين الديالكتيك تحكم على المادية التاريخية

فيما سبق عرفنا كيف أن الماركسسيين ادعوا أن من يؤمن بوجود العالم خارج الذهن، ويؤمن بمبدأ العلية لابد وأن يؤمن بالمادية التاريخية وهي الوجه العلمي للماركسية، وكذلك ادعوا أن المادية الفلسفية تؤدي بالضرورة إلى المادية التاريخية، وقد فندنا وأبطلنا هذين الادعائين.

وفي هذا الفصل نحاول أن ندين الماركسية بما التزمت به هي قبل كل شيء، فانها نادت بأن قوانين الديالكتيك هي أعم القوانين الشاملة السارية في كل أرجاء الكون، وأن كل تطور في أي ناحية من نواحي الكون والحياة قائم على أساس هذه القوانين، ولا يشذ عن ذلك شيء.

وإذا كانت هذه القوانين بهذا الشكل من الشمول فلابد من أن تقوم البحوث والتحليلات على أساس منها، كما أن نتائج هذه البحوث والتحليلات لابد وأن تتفق مع تلك القوانين، مع أن الأمر عند الماركسية لم يكن كذلك.

قوانين الديالكتيك أو الجدل:

كان الجدل عند المناطقة يعني أسلوباً من أساليب المناظرة، حيث يثبت أحد شيئاً وينفيه الآخر والكل منهما يستدل لقوله. ولكن (الجدل الجديد) لا يعني ذلك فقط وإنما يعني أن التناقض موجود في صميم كل الأشياء والحقائق، فكل قضية واقعية تنطوي على نقيضها.

ومع أن أصول الديالكتيك كانت موجودة عند بعض المفكرين قبل «هيغل» إلا أن هيغل هذا هو الذي صنع منها منطقاً يفسر به المجتمع والتاريخ والدولة وباقي مظاهر الحياة.

وجاء ماركس فوضع فلسفته المادية على أساس ديالكتيكي.

فقوانين الديالكتيك: هي القوانين التي تثبت التناقض ـ بعكس المنطق الارسطي ـ في كل الأشياء وتفسر كل تطور في الكون على ذلك الأساس.

فتفترض قضية أولى وتجعل أصلاً، ثم ينقلب هذا الأصل إلى نقيضه بحكم الصراع الداخلي بين المتناقضات ثم يتحد النقيضان، وهذا الاتحاد سيكون قضية أولى وسيتطور وفقاً لذلك وهكذا تتطور الأشياء إلى الأبد[1].

تطبيق القوانين على الصعيد الاجتماعي:

لما كانت الماركسية تعتقد بعمومية قوانين الديالكتيك في الكون كله، لذا فهي تطبقها بالطبع على المجتمع، بل أن تطبيقها على المجتمع هو الهدف السياسي الأصيل الذي استهدفته في فلسفتها.

فهي تعتبر هذا الصراع القائم بين الطبقات الاجتماعية معبراً عن قانون التناقض الديـالكتيكية، وترى أن هذه التناقضات الطبقية تتجمّع شيئاً فشيئاً حتى يحصل الانفجار أو تتحول تلك التغيرات الكمية في المجتمع إلى تغير كيفي للنظام الاجتماعي.

وهكذا يتطور المجتمع ـ ككل موجود آخر ـ لا بفعل عامل خارجي بل بفعل التناقضات الداخلية فيه.

ولما كانت البحوث التاريخية تبدأ باستعمال طريقة تحليلية وتنتهي معها إلى نتائج معينة فقد كان من اللازم على الماركسية أن تحلل الأحداث التاريخية تحليلاً ديالكتيكياً أولاً، ثم تنتهي إلى نتائج متفقة مع قوانين الديالكتيك ثانياً.

فهل استطاعت الماركسية أن تقوم بذلك؟

الحقيقة انها وإن نجحت نوعاً ما في الأمر الأول لكنها فشلت فشلاً خطيراً في الأمر الثاني، فإن قوانين الديالكتيك تتنافى مع النتائج التي توصلت إليها تنافياً مطلقاً، وهذا ما سنثبته في ما يلي:

طريقة الماركسية في التحليلات الاجتماعية:

ترددت الماركسية في بحوثها العامة بين أمرين:

الأمر الأول: هو تناقضات الديالكتيك التي تقتضي أن يكون التناقض الداخلي هو المؤثر الوحيد

---

١ - إذا أردت التفصيل فراجع فلسفتنا ص ١٧٤ـ٢٤٢.

في التطور.

الأمر الثاني: هو قانون العلية، فقد اعترفت الماركسية ـ أحياناً ـ بتأثير بعض العوامل الخارجية.

وقد رأينا ذلك في تحليلها التاريخي:

فهي من جهة تؤكد بأن كل ظاهرة اجتماعية تتطور بفعل تناقضاتها الداخلية، ومن جهة أخرى تؤكد أن تطور كل الظواهر الاجتماعية تابع لعامل خارجي وهو تطور وسائل الانتاج.

بل اننا نجد أن تطور المجتمع لا يتبع التناقض الطبقي الذي قد يعتبر إلى حد ما تناقضاً داخلياً وإنما يتبع التناقض بين وضع القوى المنتجة الجديد وبين الوضع الاقتصادي السابق ـ كما مر بنا إلى هنا ـ وهما شيئان مستقلان عن بعضهما، يقوم التناقض بينهما أولاً، وهذا التناقض هو الذي يطور كل الظواهر الاجتماعية بالتالي.

وكأن الماركسية عرفت هذا التردد وحلته على أساس انها لا تقبل بالتصور السابق للعلة، أي أن تكون العلة خارجية بالنسبة إلى معلولها، والمعلول متأثراً فقط بالنسبة إلى علته، وذلك لأن المعلول على هذا لا يمكن أن يكون أغنى من علته، فلا يتلاءم ذلك وعملية التكامل الذاتي في الكون، وبدلاً من ذلك فقد صورت العلة بشكل جديد وقالت بأن المعلول عندما يولد من نقيضه ـ وهو العلة ـ يتطور وينمو بفعل تناقضاته الداخلية ثم يعود إلى العلة فيتفاعل معها ويكون بالتالي مركباً جديداً هو أغنى من العلة والمعلول منفردين.

وأطلقت على العلة اسم (الأطروحة) الاثبات، والمعلول اسم (الطباق) النفي، والمجموع اسم (التركيب) نفي النفي. وعلى هذا الأساس فسرت الماركسية المجتمع على أساس أن له قاعدة وهي تطور وسائل الانتاج، وتقوم على القاعدة الظواهر الاجتماعية كلها وتنشأ منها، وهذه الظواهر تنمو في نفسها وتتفاعل مع القاعدة وينتج من التفاعل هذا التطور الذي نشاهده.

وهكذا استعملت هذه الطريقة في كل بحث تقريباً إلا أنها فشلت في بعض الأحيان فـفسرت بعض الأحداث تفسيراً ميكانيكياً، واعترفت بتأثير العامل الخارجي فقط؛ فقد كتب انجلز يقول:

(كان في إمكان المجتمعات البدائية.القديمة التي ذكرناها آنفاً أن تظل باقية في الوجود لعدة

آلاف من السنين، كما هي الحال في الهند وبين السلافيين إلى يومنا هذا قبل أن يؤدي تعاملها مع العالم الخارجي، إلى أن تنشأ في أوساطها اللامساواة في الملكية، التي ينجم عنها (ينبع منها) شروع هذه المجتمعات في التفكك)[١].

فالتعامل مع العالم الخارجي هو الذي طورها وليست التناقضات الداخلية.

مناقشة الطريقة الديالكتيكية في دراسة التاريخ:

قلنا ان الماركسية ادعت انطباق قوانين الديالكتيك والعلية بشكلها الديالكتيكي في كل نواحي الكون... ولكن الحقيقة هي:

ان ما قالته لا يتعدى أن يكون نوعاً من أنواع السفسطة والادعاء الذي لا يستند إلى العلم، أو التحليل الفلسفي.

ونحن هنا لا نريد مناقشة انطباقها العام في الكون[٢] وإنما نريد مناقشة انطباقها على المجال الاجتماعي.

وعندما نسأل ماركس عن تطبيق اجتماعي لتلك القوانين فهو يقول: إننا نجد أن المجتمع تطور من مجتمع رأسمالي إلى مجتمع اشتراكي وكان التطور يطوي هذه المراحل:

١ـ يمتلك الحرفيون الصغار وأصحاب الصنعة بعض وسائل الانتاج وهو العلة.

٢ـ ينتزع الرأسماليون تلك الوسائل منهم وهو المعلول.

٣ـ ويعود هذا الانتزاع بعد أن ينمو في نفسه ويؤلف مع العلة تركيباً أكمل وهو الوضع الاشتراكي. وهكذا فالنقطة الأولى هي الأطروحة والثانية هي الطباق والثالثة هي التركيب[٣].

والآن، لاحظوا هذا الادعاء جيداً، ألا ترونه سفسطة وجدلاً لا غير؟ وإلّا فمتى كانت ملكية الحرفي الخاصة لوسائل انتاجه هي العلة لتملك الرأسمالي لها؟ كلّا فإن الانتاج الرأسمالي إنما وجد لتحول طبقة من التجار ـ لظروف معينة ـ إلى منتجين رأسماليين، وكانت ملكية الحرفيين تشكل

---

١ - ضد دوهرنك ج ٢، ص ٨.

٢ - راجع فلسفتنا للشهيد محمد باقر الصدر.

٣ - رأس المال: ج ٣، ق ٢، ص ١٣٨.

مانعاً أمام توسعة أعمالهم، وبالتالي فقد عملوا على سحق تلك الملكيات الصغيرة، فعلة الانتاج الرأسمالي كامنة في ظروف الطبقة التجارية، وتراكم رأس المال عندها من التجارة والاستعمار واكتشاف المناجم، وهذه كلها شروط خارجية لا ربط لها بملكية الحرفيين لوسائل انتاجهم. وهكذا فليس هناك مثال واحد ـ لا في التاريخ خاصة ولا في الكون عامة ـ تنطبق عليه قوانين الديالكتيك المزعومة.

الماركسية تتناقض مع نفسها في النتائج:

فالماركسية ـ كما توضح لنا سابقاً ـ تؤكد ـ أولاً ـ أن الصراع بين الطبقات هو العامل المحرك لكل التطورات الأخرى، وذلك لأنه يعكس (أي انه نتيجة) الصراع بين وسائل الانتاج وعلاقات الملكية، ثم انها تؤكد ـ ثانياً ـ بأن الطبقات ستمحى من المجتمع تماماً بعد أن تدخل الإنسانية في الاشتراكية والشيوعية.

والنتيجة المنطقية من ذلك هي أن تنطفئ شعلة التطور في أي جانب من جوانب المجتمع!!

وعلى هذا فإن قوانين الديالكتيك بين أمرين لا ثالث لهما: فإما أن تحكم بفشل التفسير الماركسي للتناقضات الاجتماعية على أساس الصراع الطبقي.

وأما أن تنسحب هي نفسها من الميدان فتعترف بعدم عموميتها وشمولها.

وكلا الأمرين يشكل ضربة قاضية للماركسية.

ولنأخذ المثال السابق الذي ذكره لنا ماركس وادعى فيه بأن الأطروحة هي ملكية الحرفي الخاصة، والطباق هي الرأسمالية، والتركيب هي الاشتراكية، فنقول:

هل سيقف التطور عند هذا الحد رغم قوانين الديالكتيك العامة أم لا؟ فإذا قلنا بأن التطور لابد وأن يحدث فستكون الاشتراكية هي العلة فما هو المعلول؟ وإذا افترضنا أنه الشيوعية فما هو التركيب؟! انه لابد أن يكون نظاماً غير النظام الشيوعي طبعاً!!

فهل تقبل الماركسية بهذه النتيجة، خصوصاً بعد أن أكدت مراراً على أن المجتمع الشيوعي هو المرحلة العليا من التطور البشري؟!

انها هنا بين أمرين بأيهما سلمت فقد اعترفت بالفشل الخطير.

الدرس الرابع

المادية التاريخية تحكم على نفسها

في مجال معرفة مدى صحة أقوال الماركسية قلنا في الفصل الاول ان ما يدعيه الماركسيون من ان كل مؤمن بوجود العالم خارج الذهن وبمبدأ العلية لابد وان يؤمن بالماركسية، ان هذا المدعى تزييف وتزوير.

كما رأينا في الفصل الثاني أن ما يدعونه من الالتزام بالمادية التاريخية التي قالوا بها، أمر باطل لا دليل عليه.

وفي الفصل الثالث حكمنا على الماركسية بمقتضى قوانين الديالكتيك التي تبنتها هي ودعت الى الاعتراف بها في كل مجالات الكون.

أما بحثنا في هذا الفصل فيطوف حول ما تحكم به المادية التاريخية الماركسية على نفسها.

وسنجد أن هذا الامر الغريب ـ اي أن تحكم النظرية على نفسها ـ يمكن ان يحصل في هـذا المجال.

الماركسية ترفض الحقائق المطلقة:

ادعت الماركسية انها نظرية عامة تفسر كل الاحداث والظواهر الاجتماعية، فليس هناك حدث أو ظاهرة اجتماعية تشذ عن قوانينها.

ولما كانت الماركسية قد اعتبرت نوعية وسائل الانتاج وتطورها السبب الاول الوحيد المحرك للتاريخ وللمجتمع الانساني، فيجب ان تكون كل الظواهر الاجتماعية متطورة وتابعة لتطور وسائل الانتاج والوضع الاقتصادي.

ولما كانت الأفكار والمعارف الإنسانية ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية فيجب أن تتبع في تطورها تطور الوضع الاقتصادي.

أما ما يقوله بعض الماديين من أن التفكير ينتج من نشاط الدماغ وأعصابه فهو أمر سطحي، إذ يجب أن نبحث خلف ذلك عن العوامل الأصيلة وليست هي في رأي الماركسية إلا القوى المنتجة وتطورها.

فكل أفكار الإنسان ـ إذن ـ إنما هي نتيجة لتأثيرات الأوضاع الاقتصادية وما هنالك في المجتمع من علاقات وروابط.

والنتيجة:

النتيجة من هذه المدعيات هي أن الماركسية شيدت نظريتها في المعرفة ومصدر الأفكار الإنسانية ومقدار كشفها عن الواقع الخارجي، شيدتها على أساس القول بأن الأفكار مجرد انعكاسات وردود فعل للحوادث الخارجية، وقالت بما يسمى بـ «النسبية التطورية».

النسبية التطورية ما هي؟

إنها تعني أن كل الأفكار والتصورات الإنسانية إنما هي انعكاسات للظروف الاقتصادية والاجتماعية، وهي ليست معبرة عن الواقع على ما هو عليه بل هي صحيحة إذا قيست بالنسبة لتلك الظروف فقط.

والخلاصة هي انه لا توجد حقيقة فكرية مطلقة وإنما تنكشف الحقائق بالمقدار الذي يناسب ويعكس نوعية العلاقات الاجتماعية التي هي بدورها تتبع تطور الوضع الاقتصادي.

هذا ملخص للنظرية الفلسفية الماركسية في مجال المعرفة الإنسانية.

التناقض الغريب:

إذا توضح ما سبق رأينا الماركسية تقع في تناقض غريب جداً، فبينما هي تعلن ـ من جهة ـ أنه ليست هناك حقيقة مطلقة، وأن الأفكار ليست إلا مجرد انعكاس للتطور الخارجي للعلاقات الاجتماعية، نجدها ـ من جهة أخرىٰ ـ تعلن أن فكرة (المادية التاريخية) نفسها هي حقيقة مطلقة

عامة تحكم قوانينها في الكون بلا تغيير أو تبديل.

ومركز التناقض هو أن المادية التاريخية ليست إلا نظرية فكرية فلابُد وأن تكون ـ في رأي الماركسية ـ قد عكستها العلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية في الذهن الإنساني ولابد أن تكون متغيرة وفقاً لتغير تلك الظروف الخارجية، وهذا التغير والنسبية لا يجتمعان مع كون المادية التاريخية حقيقة مطلقة لا تقبل التغير.

فإذا أردنا أن نكون منطقيين وجب أن نقول بأن المادية التاريخية (وهي أساس المذهب الماركسي كما مر بنا سابقاً) تحكم على نفسها بأنها نظرية نسبية غير مطلقة يجب أن تتغير إذا تغيرت الظروف الخارجية، وهذا يعني بالضرورة انهدام المادية التاريخية، والقضاء على قوانينها الأبدية.

وهكذا نشهد كيف تحكم الماركسية على نفسها بالفناء، إذ أن العالمية والأممية والتاريخية العامة والصرامة والأبدية والضرورة والحتمية إلى ما هنالك من مصطلحات ضخمة نجد الكتب الماركسية مملوءة ومحشوة بها، كل هذه لا تجتمع مع (النسبية التطورية) وعدم وجود الحقيقة المطلقة أبداً.

مثال من التاريخ:

وقبل أن نستشهد بمثال تاريخي نود أن نؤكد إجمالاً على اننا لا نعترف بأن الأفكار هي انعكاسات للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لا غير، بل نؤمن بوجود الأفكار الإنسانية الإبداعية الأصيلة أيضاً.

فننكر أن تكون كل الأفكار ردود فعل اجتماعية وإن كنا لا ننكر وجود تأثيرات هامة للعلاقات الاجتماعية على كثير من الأفكار.

والمثال الذي نريد الاستشهاد به هو مفهوم ماركس الثوري عن التاريخ والقائل:

بأن الثورة هي الحتمية التاريخية التي يتم بها تغيير المجتمع من كيفية إلى كيفية أخرىٰ، مثلاً من مجتمع رأسمالي إلى مجتمع اشتراكي.

هذه الفكرة جاءت في ذهن ماركس بعد أن عاش في ظل النظام الرأسمالي الذي كان قائماً في القرن التاسع عشر في أوروبا والذي كانت له ظروفه السياسية والاقتصادية الخاصة به، فرأى ماركس الشقاء المتزايد يوماً فيوماً في طبقة العمال، ورأى الغنى المتزايد والظلم والاجحاف الكبيرين عند

طريقة أصحاب العمل والرأسماليين، ورأى أن هذا التزايد في البؤس هنا، والنعيم هناك سيؤديان حتماً للاصطدام العام والثورة العارمة وانقلاب النظام، ولذا آمن بأن الثورة من قوانين التاريخ العامة.

ومات ماركس وتغيرت الظروف الاجتماعية في أوروبا الغربية ولم يتسع البؤس بل أخذ يقل تدريجياً خلافاً لما قدره ماركس، وأثبتت الأحداث السياسية أنه يمكن أن تتحقق المكاسب وينتفي البؤس بأسلوب سلمي، وبدون إراقة الدماء.

وهنا انقسمت المدرسة الماركسية الاشتراكية إلى فئتين:

الفئة الأولى: هي فئة الاصلاحيين الديمقراطيين والتي ترى أن الثورة أصبحت غير ضرورية بعد كل ذلك التقدم السياسي والاقتصادي الذي حصل آنذاك وهذا الاتجاه كان هو الاتجاه العام للاشتراكية في عدد من الأقطار الأوروبية الغربية.

والفئة الثانية: هي فئة الانقلابيين الثوريين والذين كان اتجاههم هو المسيطر على الحركة الاشتراكية في أوروبا الشرقية التي كانت ظروفها لا تشبه ظروف غرب أوروبا.

وبدأ الصراع بين الاتجاهين الماركسيين في تفسير الماركسية، ولما كان الاتجاه الثاني قد نجح بفعل بعض الظروف الخارجية وتسلم مركز القيادة في أوروبا الشرقية، فقد اعتبر ذلك دليلاً على صحته كمجسد للماركسية بقوانينها الأبدية.

ولكنهم ـ أي أصحاب الاتجاه الثاني ـ غفلوا ـ كما غفل ماركس من قبل ـ عن انهم أمام فكره وجدت في ذهن ماركس لظروف وأجواء فكرية خاصة فاستعمل أسلوبه البارع في صياغتها كقانون عام لا يقبل التخلف. وذلك بدليل أن الفكرة اتخذت بعد ذلك في الشرق طابعاً ثورياً، في الغرب طابعاً ديمقراطياً إصلاحياً، وذلك تبعاً لاختلاف الظروف.

فالثورية الماركسية كانت تعبر عن الظروف التي عاشها ماركس، وقد فقدت قيمتها حيث تطورت الظروف في أوروبا الغربية وان احتفظت بها في شرق أوروبا نظراً لعدم التطور فيها.

النتيجة النهائية من هذا البحث:

نستنتج مما سبق:

أولاً: اننا نرى أن بعض الأفكار ـ لا كلها ـ تتأثر بالأحداث الخارجية التي تسود في المجتمع

فتظهر وكأنها حقائق مطلقة أي يمكن أن تنطبق على كل الظروف، مع انها في الواقع لو صحت فإنما تصح في تلك الظروف لا غير. ومن تلك الأفكار والنظريات بعض مفاهيم ماركس عن التاريخ.

ثانياً: اننا لو قبلنا بالمادية التاريخية فيجب أن نحكم بأن كل مفاهيم ماركس التاريخية إنما هي حقائق نسبية متطورة تبعاً لتطور العلاقات الاجتماعية وليست حقائق مطلقة.

وقد قلنا من قبل أن هذا بنفسه يعني القضاء على الماركسية، لأن روحها متمثلة في تلك الحتمية العامة التي ادعتها لقوانينها الموهومة.



الدرس الخامس

الدليل الفلسفي

أ ـ إن الإيمان بمبدأ العلية ووجود الأشياء خارج الذهن لا يلجئنا إلى الإيمان بالمادية التاريخية كما زعم الماركسيون.

ب ـ إننا لو فرضنا التسليم للمادية الفلسفية، أي التسليم بعدم وجود شيء غير المادة ـ وهو في نفسه باطل ـ فإنه لا يجب علينا الإيمان بالمادية التاريخية كما زعموا أيضاً.

ج ـ إن الماركسية أعلنت أن قوانين الديالكتيك هي القوانين الأبدية، ولكنها عطلت تلك القوانين الحتمية في نتائج بحوثها التاريخية.

د ـ إن المادية التاريخية تحكم على نفسها بأنها فكرة محدودة تابعة لظرف خاص وليست حقيقة مطلقة.

كل هذه البحوث كانت في مجال دراسة العلاقة بين (المادية التاريخية) وبين الأسس الفكرية للماركسية.

كما أن هذه البحوث تشكل المرحلة الأولى من دراستنا للمادية التاريخية، وهي الجانب العلمي في الماركسية.

أما في المرحلة الثانية فإننا نحاول أن ندرس المدعى الماركسي القائل: «بأن نظرية المادية التاريخية نظرية عامة شاملة لكل جوانب الحياة الإنسانية، وإنها تفسر كل ما حدث للإنسان في المجال الاجتماعي، خلال تاريخه الطويل».

فنحن إذن في هذه المرحلة سندرس عمومية المادية التاريخية وشمولها وهل ذلك أمر واقعي أم

هو مجرد افتراض لا دليل عليه؟

وقبل كل شيء يجب أن نتساءل: ما هو الدليل على المادية التاريخية وعمومها؟

عندما نتوجه بهذا التساؤل إلى الماركسيين لا نستطيع أن نجد منهم إجابات محددة واضحة، وإنما نجد أمامنا كتباً كثيرة تفقد ـ أغلبها ـ صفة الإجابة المحددة، وتحاول أن تعطي جوابها بشكل غامض وغير كامل وتقدمه في عبارات ضخمة الوقع ولكنها جوفاء من حيث المعنى.

ولكننا بعد دراسة الكثير من تلك الكتب نستطيع أن نلخص الأدلة التي تستند إليها في ما يلي:

أـ الدليل الفلسفي.

ب ـ الدليل النفسي.

ج ـ الدليل العلمي.

وسنحاول في هذا الفصل ملاحظة الدليل الفلسفي وتحليله ومعرفة مدى قدرته على النهوض بمهمة إثبات التفسير الماركسي للتاريخ.

ماذا نعني بالدليل الفلسفي؟

إننا نقصد به الدليل الذي يعتمد على التحليل العقلي الفلسفي المجرد للمشكلة دون أن يلاحظ نتائج التجارب والملاحظات التاريخية المختلفة بشكل مباشر.

ماهو الدليل الفلسفي على المادية التاريخية؟

يمكن أن يلخص مراحل الدليل كما توحي به المؤلفات الماركسية وخصوصاً كتاب (فلسفة التاريخ) للكاتب الماركسي الكبير بليخانوف في ما يلي:

أـ لاريب في أن مبدأ العلية مبدأ عام شامل لكل النواحي في العالم، فكل حادثة أو جديد يدفعنا للتساؤل عن علته.

ب ـ ولاريب في أننا نجد في التاريخ التطورات المتعاقبة، والتغيرات التي تطرأ على المجتمعات في مختلف الجوانب، فالمجتمع الأوروبي الحديث ـ مثلاً ـ يختلف اختلافاً كبيراً عنه في ما قبل عشرة قرون.

فلابد أن يكون للتطور سببه بمقتضى مبدأ العلية.

ولابد أن ندرس أسباب هذه التطورات الاجتماعية تماماً كما ندرس أسباب الظواهر الطبيعية

الفيزياوية كحصول الرعد وتساقط المطر وغير ذلك.

فما هو سبب التطورات الاجتماعية إذن؟

ج ـ قد يقال:

إن السبب في التطور هو نوعية الأفكار والآراء السائدة في المجتمع، فكلما تغيرت أفكار المجتمع وتطورت تطور المجتمع تبعاً لذلك.

ولكن أليس لتطور الأفكار سبب؟ إن هذا التطور أيضاً يخضع لمبدأ العلية العام، فليست الأفكار توجد بالصدفة، كما أنها لا توجد بصورة فطرية، وإنما تكتسب وتنمو بالاكتساب والتجارب، فليست هي السبب النهائي لكل التطورات التاريخية ولابد أن يكون وراءها سبب.

فلماذا ظهر القول بالحرية السياسية في العصر الحديث دون غيره؟

ولماذا شاعت الآراء التي ترفض الملكية الخاصة فيه دون العصور السابقة؟

ولماذا نشأت فكرة التنظيم النقابي ـ وتجمع العمال في مؤسسات خاصة بهم تدافع عن حقوقهم ـ أخيراً ولم تنشأ قبل عشرة قرون؟

د ـ قد يقال: إن سبب تطور الأفكار هو نوعية الوضع الاجتماعي عموماً أو بعض الأوضاع الاجتماعية كالوضع الاقتصادي.

ولكنا هنا نكون قد درنا في حلقة مفرغة واعترفنا بما يطلق عليه اصطلاحاً اسم (الدور) وهو أمر باطل، وذلك لأنّا فسرنا تطور الأوضاع الاجتماعية بتطور الأفكار ثم فسرنا تطور الأفكار بتطور الأوضاع الاجتماعية.

قال بليخانوف:

وجد هيجل نفسه في ذات الحلقة المفرغة (الدور الباطل) التي وقع فيها علماء الاجتماع والمؤرخون الفرنسيون.

فهم يفسرون الوضع الاجتماعي بحالة الأفكار، وحالة الأفكار بالوضع الاجتماعي.. وما دامت هذه المسألة بلا حل، فإن العلم لا ينفك عن الدوران في حلقة مفرغة، باعلانه: إن (ب) سبب (أ) مع تعيينه (أ) كسبب ا (ب)[١].

---

١ - فلسفة التاريخ: ص ٤٤.

هـ ـ والحقيقة هي أن أفكار الإنسان ظاهرة من الظواهر الاجتماعية، فنحن ـ إذن ـ نحتاج إلى سبب أعلى فوق الأوضاع والظواهر الاجتماعية، وهو الذي يعمل على تطور الجميع، إنه سر التاريخ وإنه ليس إلّا وسائل الانتاج أو الطبيعة التي يتعامل معها الإنسان منذ أقدم العصور.

فإذا أردنا التخلص من الوقوع في الحلقة المفرغة (الدور) وجب علينا الإيمان بأن سبب التطور الاجتماعي كله هو نوعية وسائل الانتاج.

كان هذا عرضاً للدليل الفلسفي بأفضل صوره الممكنة، فهل يتم هذا الدليل؟

الجـواب:

إننا هنا نركز على وسائل الانتاج هذه ونسأل هذا السؤال:

إن وسائل الانتاج ليست جامدة بل هي متطورة بلاريب، فما هو السبب الأعمق الذي يـطور القوى المنتجة تبعاً لمبدأ العلية؟

إن الماركسيين يحاولون الإجابة على ذلك بأن وسائل الانتاج هي التي تطور نفسها.

ولكن يعود السؤال: كيف يطور الشيء نفسه؟

إن الماركسية تجيب بأن القوى المنتجة عندما يتعامل معها الإنسان توجد وتنمّي في ذهنه دائماً المعارف العلمية والأفكار التأملية، إذ أن الأفكار التأملية[1] حاصلة من التجربة الطبيعية، أي مـن تعامل الإنسان مع قوى الطبيعة المنتجة.

فإذا نمت هذه الأفكار بتأثير من القوى المنتجة، استعان الإنسان بأفكاره على تطوير القـوى المنتجة وتحسينها.

---

١ - تنقسم أفكار الإنسان إلى قسمين:

١ـ الأفكار التأملية: ويقصد بها المعلومات التي يحصل عليها الإنسان عن الكون وما فيه من موجودات وقوانين كمعرفته بكروية الأرض وقانون الجاذبية وكيفية إيجاد المطر الصناعي وكيفية تحويل الحرارة إلى حركة وعمومية مبدأ العلية وغير ذلك.

٢ـ الأفكار العملية: وهي الآراء التي يكونها الإنسان حول السلوك الأفضل الذي يجب أن يتبعه الفرد والمجتمع في المجالات السياسية والاقتصادية والشخصية، وذلك من مثل:

رأي المجتمع الرأسمالي في العلاقة التي يجب أن تقوم بين العامل وصاحب العمل. ورأي المجتمع الاشتراكي في رفض الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. ورأي النظام الإسلامي في رفض الربا أو في أسلوب الحكم وغير ذلك. وعليه:

فالأفكار التأملية: هي إدراكات لما هو واقع في الخارج.

والأفكار العملية: هي إدراجات لما ينبغي وما لا ينبغي أن يقع.

وهذا الأسلوب في تفسير تطور قوى الانتاج بتطور الأفكار التأملية والعكس بالعكس قد أكد عليه (انجلز) باعتبار أن الديالكتيك يصور العلة والمعلول بشكل فعل ورد فعل للقوى.

فإذا توضح هذا، يتساءل:

إذا كان من الممكن فلسفياً أن نفسر تطور كل من القوى المنتجة والأفكار التأملية بالآخر، فلماذا لا يمكن ـ فلسفياً ـ أن نقول:

إن الوضع الاجتماعي يتطور طبقاً لنمو الأفكار العملية التي تتطور ـ بدورها ـ وفقاً لتطور الوضع الاجتماعي؟

توضيح ذلك:

إن الأفكار التأملية تنمو عند الإنسان وتتكاثر كلما زادت تجاربه الطبيعية مع القوى المنتجة في حين تنمو الأفكار العملية عنده بازدياد التجارب الاجتماعية.

فإذا كان من الممكن أن تعود الأفكار العلمية وتطور القوى المنتجة، فلماذا لا يكون من الممكن أن تعود الأفكار العملية فتطور الوضع الاجتماعي الذي هو عبارة عن التجربة الاجتماعية التي يقوم بها الإنسان في مجال علاقاته بالأفراد الآخرين؟

وهكذا يعلم:

إنه يمكننا ـ حسب مسلك الماركسية ـ أن نستغني عن دور وسائل الانتاج في تفسير التطورات التاريخية. وبذلك يبطل أساس نظرية المادية التاريخية للحياة الاجتماعية، ويفقد المذهب الماركسي القاعدة التي يبتني عليها، والمبررات التي استند اليها في إصدار أحكامه العامة.

أما لو قيل في قبال المناقشة:

إن الضرورة الفلسفية وإن لم تمنع هذا الشكل من التفاعل بين الأفكار العملية والوضع الاجتماعي، إلا أن الشواهد والملاحظات التاريخية لا ترتضي مثل هذا التفسير.

فإن هذا القول يعني التراجع عن الاستدلال الفلسفي على المادية التاريخية، والالتجاء إلى الملاحظات التاريخية. وسوف نقوم ـ إن شاء الله ـ بمناقشة ذلك عندما نتعرض للدليل العلمي الذي تقيمه الماركسية على نظريتها المادية، ونثبت بطلانه تماماً.



الدرس السادس

فيما سبق، قلنا: إن الإيمان بالواقعية والإيمان بـمبدأ العـلية لا يسـتلزمان الإيـمان بـالمادية التاريخية، ثم ناقشنا هذه المادية على ضوء المادية الفلسفية تارة، وعلى ضوء قوانين الديالكتيك التي حكمت عليها بالتناقض، ثم على ضوء المادية التاريخية نفسها وأثبتنا بطلان مدعياتها.

وأخيراً كنا بصدد مناقشة الأدلة التي أقامها الماركسيون على مدعاهم.

وفي الفصل السابق زيفنا دليلهم الفلسفي وها نحن نبحث حول دليلهم الذي اعتمد على بعض بحوث علم النفس وعلم وظائف الأعضاء فيما يلي:

الدليل السيكولوجي:

ويركز هذا الدليل ـ قبل كل شيء ـ على إثبات النقطة التالية وهي: إن الأفكار الإنسانية ليست إلّا نتائج لظاهرة اجتماعية معينة. فإذا تم ذلك يقال:

إذن لا يمكن أن تكون الأفكار هي المفسرة لتكون الظواهر الاجتماعية، فلا يبقى لنا إلا أن نفسر تلك الظواهر الاجتماعية بعامل آخر هو وسائل الانتاج.

وبعبارة أخرى: فإنه يركز على أن المجتمع سابق تاريخياً على الفكر، فلا يمكن أن يكون ناشئاً من الفكر بل هو ناشئ على أساس من تطور وسائل الانتاج، لأنه العامل الذي يتبقى في البين.

ولأجل البرهنة على ذلك فقد أكدت الماركسية على أن الأفكار ناتجة من ظاهرة اجـتماعية مقدمة هي اللغة.

قال ستالين: يقال أن الأفكار تأتي في روح الإنسان، قبل أن تعبر عن نفسها في الحديث (أي أنه يمكن أن تكون هناك في الذهن أفكار أصيلة قبل اللغة) وإنها تولد دون أدوات اللغة، أي دون إطار اللغة. أو بعبارة أخرى تولد عارية، إلا أن هذا خطأ تماماً. فمهما كانت الأفكار التي تأتي في روح الإنسان فلا يمكن أن تولد وتوجد إلّا على أساس أدوات اللغة، أي على أساس الألفاظ والجمل اللغوية. فليس هناك أفكار عارية متحررة من أدوات أو متحررة من المادة الطبيعية التي هي اللغة. فاللغة هي الواقع المباشر للفكر، ولا يمكن أن يتحدث عن فكر بدون لغة إلا المثاليون وحدهم[١].

ويحاول «بولتزير» أن يبرهن على ذلك ببعض الاكتشافات النفسية فيقول ـ معلقاً على كلام ستالين هذا ـ ولقد لاقت مبادئ المادية الجدلية (الديالكتيكية) تدعيماً باهراً (تأييداً واضحاً) في العلوم الطبيعية بفضل الأبحاث الفسيولوجية (الأبحاث التي تدور حول وظائف الأعضاء) التي قام بها العالم العظيم (بافلوف)، فقد اكتشف بافلوف أن العمليات الأساسية في النشاط المخي (التفكير) هي الأفعال المنعكسة الشرطية التي تكون في ظروف محدودة والتي تطلقها (وتوجدها) الإحساسات سواء الخارجية أو الداخلية.

وأثبت بافلوف أن هذه الاحساسات تقوم بدور (ووظيفة) الإشارات الموجهة (والمحركات) لكل نشاط الكائن العضوي الحي.

وقد اكتشف من ناحية أخرى أن الكلمات ـ بمضمونها ومعناها ـ يمكن أن تحل محل الاحساسات ـ التي تحدثها الأشياء ـ التي تدل عليها.

وهكذا تكون الكلمات إشارات الإشارات، أي نظاماً ثانياً في العملية الإشارية، يتكون على أساس النظام الأول (نظام تأثير الإحساسات في النشاط المخي) ويكون خاصاً بالإنسان.

وهكذا تعتبر اللغة هي شرط النشاط الراقي (التفكير) في الإنسان وشرط نشاطه الاجتماعي، وركيزة (أساس) الفكر المجرد الذي يتخطى الإحساس الوقتي، وركيزة النظر العقلي، فهي التي تتيح للإنسان أن يعكس الواقع بأكبر درجة من الدقة. وبهذه الطريقة أثبت (بافلوف) أن ما يحدد ـ أساساً ـ شعور الإنسان، ليس جهازه العضوي، وظروفه البيولوجية (الحياتية الطبيعية) بل يحدده ـ على

---

١ - جورج بولتزير المادية والمثالية في الفلسفة: ص ٧٧.

عكس ذلك ـ المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان[١].

توضيح المقصود:

إن بولتزير ينقل عن بافلوف أن التفكير الذي يعبر عنه بالعمليات الأساسية للمخ إنما هو مجرد انعكاسات واستجابات وردود فعل لمنبهات معينة هي ـ بالدرجة الأولى ـ الإحساسات.

وهذه الاستجابات الناشئة عن الإحساسات لا يمكن أن تكون فكرة عقلية مجردة عن الشيء، لأنها ترتبط بالإحساسات فلا تسمح بالتفكير في شيء غائب لا يحس.

وفي المرحلة التالية تقوم الألفاظ بدور المنبهات الثانوية بعد أن يقترن كل لفظ بإحساس معين فيكتسب تأثيراته في الذهن ويحل محله في إيجاد التفكير... وهذا يتيح للإنسان أن يفكر خارج حدود الإحساس وذلك عن طريق الألفاظ وتأثيراتها في ذهنه.

فالألفاظ هي التي تتيح للإنسان التفكير المجرد ولما كانت الألفاظ واللغة ظاهرة اجتماعية فالتفكير المجرد إذن من الظواهر التابعة لظاهرة اللغة.

التعقيب على هذا الادعاء:

إننا هنا نطرح السؤال التالي:

هل صحيح أن اللغة هي التي خلقت التفكير في الإنسان؟

أو أن اللغة وجدت نتيجة لوجود أفكار أراد الإنسان المفكر أن يعبر عنها؟

والحقيقة هي أن الشق الأول من السؤال باطل حتى ولو آمنا بنظرية بافلوف الآنفة.

توضيح طريقة بافلوف في التفسير الفسيولوجي للفكر:

إن بافلوف أثبت بالتجربة أن شيئاً معيناً إذا اقترن بأحد المؤثرات الطبيعية الحسية، اكتسب خصائصه وأحدث ما كان يحدثه ذلك المؤثر الطبيعي من أثر.

فمثلاً تقديم الطعام للكلب يحدث استجابة معينة هي سيلان اللعاب عند رؤية الطعام.

---

١ – المصدر السابق: ص ٧٨.

فإذا اقترن مع التقديم صوت جرس وتكرر الاقتران مرات، فإن دق الجرس سيكتسب القدرة على إحداث نفس الاستجابة (سيلان اللعاب) وإن لم يكن هناك طعام.

ولهذا فقد سمي تقديم الطعام ورؤيته بـ(المنبه الطبيعي).

وسيلان اللعاب لذلك بـ (الاستجابة الطبيعية).

ودق الجرس بـ(المنبه الشرطي).

وسيلان اللعاب لدق الجرس بـ (الاستجابة الشرطية).

وهكذا حاول البعض أن يفسروا الفكر الإنساني كله على هذا الأساس فقالوا بأن:

الإحساسات الداخلية والخارجية هي (المنبهات الطبيعية).

والإدراكات الناتجة منها هي (الاستجابات الطبيعية).

والأشياء المقترنة بالإحساسات ـ ومنها اللغة ـ هي (المنبهات الشرطية).

والإدراكات الناتجة منها هي (الاستجابات الشرطية).

فمثلاً: رؤية الحليب لدىٰ الطفل توجد استجابة طبيعية له فيفتح فمه مثلاً.

ولفظ (الحليب) لاقترانه بالرؤية يوجد استجابة شرطية فيفتح فمه أيضاً والنتيجة التي ينتهي إليها هي:

إن الأفكار ما هي إلّا استجابات لمنبهات لا غير.

وإن الأفكار المجرّدة لا تحصل إلا كاستجابات شرطية لمنبهات شرطية اقترنت بالمنبهات الطبيعية المحسوسة واكتسبت استجاباتها.

على ضوء ما تقدم:

وحتى لو سلمنا بصحة ما توصل إليه بافلوف، فإن ذلك لن يؤدي بنا إلى القول بأن اللغة ولدت الفكر في الإنسان.

وذلك: لأن اقتران شيء بالمنبه الطبيعي قد يحصل تارة بصورة طبيعية مثل اقتران رؤية الحليب بصوت معين اتفاقاً كسماع صوت الحيوان صاحب اللبن، مما يجعل هذا الصوت يوجد نفس

الاستجابة التي تطلقها رؤية الحليب عند الطفل.

وقد يحصل تارة أخرى بصورة متعمدة، كما إذا نطقنا بلفظة حليب في كل مرة قدمنا فيها الحليب إلى الطفل فيربط ذهنه بين الكلمة والشيء.

فإذا تم هذا قلنا بأنه:

لا يمكن أن نشك في حدوث الاقتران الطبيعي بالمنبهات الطبيعية ـ وما أكثرها ـ خلال حياة الإنسان، وذلك مما يمنحه القدرة على التفكير المجرد ـ لو سرنا مع بافلوف ونظريته ـ

ولما كان على الإنسان أن يعيش في حالة اجتماعية فقد تطلب ذلك منه أن ينقل أفكاره للآخرين ويتفهم أفكارهم، وكانت هذه الحاجة هي التي دفعته لأن يستعمل اللغة في ذلك. ومن هنا كانت اللغة برقيها موجودة في حياته دون سائر أنواع الحيوان.

وقد تعلم الإنسان هذا الأسلوب مما حدث بفعل الطبيعة أو بالمصادفة ـ من اقتران بعض الأصوات ببعض المنبهات الطبيعية وحصولها بالتالي على خصائص المنبهات الطبيعية من حيث أحداث استجابات شبيهة باستجاباتها ـ

وهنا تدخل التفكير الإنساني ليستفيد من ذلك على نطاق أوسع.

نتيجة البحث:

إننا على ضوء ذلك نستنتج:

أ ـ إنّ امتلاك الإنسان لقدرة التفكير ـ أول الأمر ـ أعطاه القدرة على أن يتخلص من أسر التأثر بما يحس فقط، بل يرتفع على الواقع المحسوس ويشرف عليه ويطلع على بعض نقائصه، ويعمل على تغييره، فإذا غيره يكون قد غير من إحساساته نفسها.

هذا في حين أن الحيوانات الأخرى لم يمكنها تغيير الواقع، فلم نسمع بتغير اجتماعي في مجتمع الغزلان مثلاً لأنها أسيرة الادراكات الناتجة من الواقع المحسوس لا غير.

ب ـ إن تغيير الواقع أمر يتطلب ـ في الغالب ـ الجهود الكثيرة التي لا يمكن أن تبذل إلا من قبل جماعة من الأفراد، ولذا فإن ذلك يوجد علاقات خاصة بين هؤلاء.

ج ـ وإذا دخل هؤلاء في عملية مشتركة لتغيير الواقع تحصل الحاجة حينذاك إلى اللغة، وذلك:

لأن الإشارات الطبيعية الحسية تحصر الإنسان في واقعه المحسوس ولا يمكنها أن تنفع في مسألة تغيير الواقع أولاً، أو تنفع في التعبير عن الروابط والنسب القائمة بين الأشياء المحسوسة التي يراد تغييرها ثانياً.

ولذلك فلا يبقى مناص إلا أن توجد اللغة فتقوم بتلك الوظائف.

وهكذا عرفنا:

أن الماركسية قد عملت على استغلال نظرية بافلوف لصالح إثبات (المادية التاريخية).

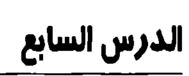
ولكننا قلنا بأنه حتى لو كانت نظرية بافلوف في الأفكار صحيحة، وسلمنا ـ جدلاً ـ بأن كل الآراء المجردة للإنسان تابعة للمنبهات الشرطية فإن ذلك لا يعني أبداً أن اللغة هي أساس الفكر، لأن المنبهات الشرطية لا تنحصر بها، وبالتالي فقد رأينا أن السير الطبيعي هو أن نقول بأن الاشتراطات الطبيعية قد جعلت الإنسان يفكر تفكيراً مجرداً، وبهذا عمل على الارتفاع عن واقعه المحسوس لأجل تغييره، ولما كان ذلك يتطلب مساعدة الآخرين فقد دخل معهم في عملية التغيير واحتاج حينذاك لأن يعبر عن أفكاره في التغيير للآخرين فلم يجد إلا اللغة وسيلة لذلك.

فالتفكير هو سر طلب التغيير، وطلب التغيير هو سر التجمع للتغيير، وهذا الأخير هو سر وجود اللغة في حياة الإنسان.

ومن هنا فقد فسرنا أمرين هامين يعجز عن تفسيرهما الادعاء الماركسي الآنف، وهما:

١ـ لماذا وجدت اللغة في حياة الإنسان دون غيره؟

٢ـ لماذا لم يوجد مجتمع كمجتمع الإنسان لأي كائن حي آخر؟



الدليل العلمي

الماركسية والصفة العلمية:

رغم أن المذاهب الاشتراكية قد كثرت إلى حد يدعو للعجب، إلا أن الماركسية اختصت واختارت لنفسها اسم (الاشتراكية العلمية)، وذلك لكي تستعمل وتستفيد من التأثير النفسي الكبير لهذه اللفظة ـ على عادتها في مختلف الأماكن ـ لتحقق غرضها السياسي المنشود. وما نريده في هذا الفصل هو أن نستعرض إمكانية اتصافها بهذه الصفة ومقدار قدرتها على اتباع المنهج العلمي الصحيح.

ماذا يقصد بالدليل العلمي؟

إن هذا التعبير قد يطلق ويراد به كل دليل يوصل الإنسان إلى الاطمئنان واليقين بنتيجة سواء كان عقلياً محضاً أو تجريبياً، ولكن المراد هنا هو خصوص الدليل الذي يعتمد على التجربة الحسية الدقيقة والملاحظة الحسية القطعية.

والذى دعا هؤلاء لحصر اللفظ بهذا المفهوم هو اتجاههم الحسي المفرط والذي لا حديث لنا عنه فعلاً.

مقياس التفسير العلمي الصحيح:

إن التفسير العلمي لظاهرة معينة يبدأ أولاً بشكل «فرضية» ولن يكون هذا التفسير «علمياً» إلا إذا أثبتت التجربة والملاحظة الدقيقتان عدم إمكان أي تفسير آخر لهذه الظاهرة والحادثة. فإذا رأينا رجلاً يلتزم بالعبور من شارع معيّن في زمان معيّن أمكننا أن نفترض مثلاً:

أ ـ أنه موظف في مصنع يقع في نهاية الشارع.

ب ـ أنه يراجع طبيباً يسكن في تلك المنطقة.

ج ـ أنه مدرس في مدرسة تقع في تلك النواحي وغير ذلك.

ولن يكون التفسير الأول علمياً إلا إذا ثبت علميّاً بطلان كل الافتراضات الباقية.

مثال من الماركسية:

إن الماركسية تعتقد أن «الدولة» تنشأ على أساس اقتصادي، وملخص الأمر ـ عندها ـ أن الصراع يقوم بين الطبقة المالكة لوسائل الانتاج، والطبقة الضعيفة التي لا تمتلك شيئاً، وبموجب ذلك تقوم الطبقة الغالبة المتفوقة بإنشاء (الدولة) لحماية مصالحها ومنافعها الاقتصادية.

وهذا التفسير الماركسي يبقى غير علمي مادام من الممكن أن نفسر ظاهرة نشوء الدولة مثلاً بما يلي:

أـ تعقيد الحياة المدنية وتكاثر الوظائف الاجتماعية.

وذلك كما نجده في مصر القديمة: فإن فيضان الأنهار ولزوم تنظيم شؤون الري كان يحتاج إلى المؤسسة التي تشرف على الحياة الاجتماعية وإدارة الأمور المختلفة، ولذا تمتعت طائفة (الإكليروس) بنفوذ سياسي مهم نظراً للعلوم التي كانت تتقنها لا للطبقة التي تنتمي إليها.

وكذا في الدولة الرومانية بعد غزو الجرمان لها وحصول الضعف العلمي الكبير، فإن رجل الدين الكنيسي كان هو الذي يقوم بوظائف الإدارة الحكومية نظراً لمعرفته للقراءة والكتابة وحساب الشهور وغير ذلك، لا لنوعية الطبقة التي ينتمي إليها أيضاً، وهكذا كان الوجود السياسي لهؤلاء متوقفاً على الامتيازات الفكرية وسبباً للوجود الاقتصادي، بعكس ما تقوله الماركسية في فرضيتها.

ب ـ العقيدة الدينية التي أسست دولاً تتمثل في جماعات ليس لها مصلحة طبقية واحدة وإنما تشترك في صفة دينية واحدة.

ج ـ الميل الفطري للسيطرة والتفوق على الآخرين وغير ذلك فيما لم تبطل هذه الافتراضات فإن التفسير الماركسي لن يكون علمياً.

أهم مانع في وجه الماركسية:

وأهم عقبة تواجه الماركسية هنا تنبع من الفرق بين طبيعة البحث التاريخي ـ وهو مجال بحثها ـ وطبيعة البحث في العلوم الطبيعية كالكيمياء والفيزياء.

ويرجع الاختلاف بين البحثين ـ عادة ـ إلى سببين هما:

(الأول) من ناحية موضوع البحث:

فالباحث الفيزيائي يتصل بالظاهرة الطبيعية اتصالاً مباشراً فيدرسها إذ هي ظاهرة معاصرة له، موجودة في المختبر، يشاهدها ويضع تفسيراً كاملاً لها. أما الباحث التاريخي فإنه عندما يريد استكشاف العوامل الأساسية في المجتمع وكيفية نشوئه وتطوره يضطر للاعتماد على النقل والرواية، أو على الآثار التاريخية الباقية، أو على الحدس والتخمين لمعرفة بعض الظواهر التاريخية التي لا يستطيع مشاهدتها.

فهذا (انجلز) في كتابه (أصل العائلة) اعتمد ـ بصورة رئيسية ـ في استنتاجاته على روايات ومزاعم مؤرخ مخصوص هو (مورغان).

(الثاني) من ناحية الدليل:

فالعالم الفيزيائي يستطيع أن يجري تجاربه المختلفة على المادة المبحوثة ويستعمل الأساليب التي يقررها المنطق التجريبي كطريقتي الاتفاق والاختلاف، فلكي يثبت أن (ب) سبب لـ (أ) يجمع بينهما في ظروف مختلفة (طريقة الاتفاق) ثم يعزل (ب) لمعرفة أنه هل يزول (أ) تبعاً لذلك أم لا؟ (طريقة الاختلاف).

أما الباحث التاريخي فإن عليه أن يأخذ الظواهر التاريخية كما هي، ولا يمكنه تطويرها عن طريق التجربة، ولذلك فهو يعجز عن تقديم الدليل العلمي على افتراضه.

فالعالم الفيزيائي إذا أراد ـ مثلاً ـ أن يعرف السبب الرئيسي للحرارة فإنه يقوم بما يلي:

١ـ افتراض أن الحركة هي سبب الحرارة ـ بعد رؤية تقارنهما في حالات عديدة.

٢ـ يقوم بإجراء تجارب عديدة، يبعد في كل منها شيئاً من الأشياء التي تقترن بالحركة والحرارة

ليعرف أن الحرارة توجد بدونه (طريقة الاتفاق).

٣ـ يحاول القيام بعملية فصل بين الحركة والحرارة بتبديل الحالات، فإذا كشفت التجربة أن الحرارة توجد متى ما وجدت الحركة مطلقاً ثبت علمياً أن الحركة هي سبب الحرارة.

في حين أن الباحث التاريخي عندما يريد أن يدرس ظاهرة (الدولة) لا يستطيع أن يقوم بما قام به الباحث الطبيعي، فإنه قد يفترض أنها نتيجة لمصلحة اقتصادية ولكنه لا يستطيع إثبات ذلك علمياً، فلا يستطيع أن يثبت بالتجربة أن الدولة ليست ناشئة من ميل فطري عند الإنسان للسيطرة على الآخرين، وذلك لأن كل ما يستطيعه هو الاعتماد على بعض الحالات التاريخية التي يبدو فيها اقتران الدولة والمصلحة الاقتصادية (وهذا ما يسمى في المنطق التجريبي بطريقة التعداد البسيط)، وهذه الطريقة لا تثبت أن العامل الاقتصادي هو السبب الوحيد مادام الباحث لا يمكنه أن يغير الواقع التاريخي ويعزل سائر العوامل الأخرى عن واقع المجتمع ليعرف النتيجة وهل ستزول الدولة لظاهرة اجتماعية أم لا؟

فالنتيجة:

هي أننا يجب أن نستبعد الدليل التجريبي الدقيق ونعتمد على طريقة التعداد البسيط في مجال البحث التاريخي.

وهكذا يتضح أن الماركسية حينما وضعت نظرية (المادية التاريخية) لم تكن تملك السند العلمي سوى الملاحظة البسيطة.

ولم تكتف الماركسية بهذا بل زعمت بأن: الملاحظة المحدودة تكشف عن قوانين التاريخ!! فقد قال (انجلز):

ولكن فيما (عندما) كان البحث عن هذه الأسباب المحركة في التاريخ مستحيلاً تقريباً (وذلك) في سائر المراحل (الزمنية) السابقة بسبب تعثر علاقاتها وتخفيها مع ردود الفعل (والنتائج) التي تؤثر بها (أي خفاء العلاقات الحقيقية بين العلل والمعاليل والأفعال وردودها في المجال الاجتماعي) فإن عصرنا قد بسط (وأوضح) هذه العلائق كثيراً بحيث أمكن حل اللغز (والمشكلة).

فمنذ انتصار الصناعة الكبرى لم يعد خافياً على أحد في انجلترا أن النضال السياسي (العمل في

المجال السياسي) كله يدور فيها حول طموح طبقتين إلى السلطة وهما: الأرستقراطية العقارية (طبقة مالكي العقارات والأراضي المتنفذين) والبورجوازية (طبقة أصحاب وسائل الانتاج الصناعي)[١].

وقد رأينا في هذا النص:

١ـ أن انجلز يؤكد على أن فترات التاريخ السابق على فترة معينة من تاريخ أوروبا أو انجلترا، غامضة مبهمة لا يمكن استفادة شيء منها.

٢ـ ومع ذلك فهو يعتمد على ملاحظة الوضع الاجتماعي لهذه الفترة المعينة لتحصيل اليقين العلمي بأن العامل الاقتصادي هو المحرك الأساسي في التاريخ الإنساني كله.

والانتقاد الموجه هنا هو أن هذا بعيد جداً عن المنطق العلمي، فإن سيطرة عامل معين على مجتمع في فترة معينة لا تكفي لأن تكون دليلاً على سيطرته الرئيسة في كل أدوار التاريخ، فقد يكون لهذه السيطرة أسبابها وعواملها الخاصة.

ملاحظة الصراع بين جماعتين والحكم الكوني العام:

ويقول انجلز ـ في كلام له يعتذر فيه عن بعض الأخطاء التي وقع فيها لأنه طبق قوانين الديالكتيك على غير المجتمع ـ

وغني عن البيان، بأنني قد عمدت إلى سرد «عرض» المواضيع في الرياضيات والعلوم الطبيعية سرداً عاجلاً وملخصاً بغية أن أطمئن ـ تفصيلاً إلى ما لم أكن في شك منه ـ بصورة عامة!! إلى أن نفس القوانين الديالكتيكية للحركة التي تسيطر على العفوية (الصدفة) الظاهرة للحوادث في التاريخ، تشق طريقها (تعمل) في الطبيعة «أيضاً»[٢].

والآن لنجمع بين هذا النص والنص السابق لانجلز، فإننا سنجد أن هذا المفكر الماركسي الكبير يقوم بالخطوات التالية:

أـ يلاحظ مشهداً تاريخياً واحداً لمجتمع خاص في فترة محدودة، ويجد أنه يكشف عن صراع

---

١ - لودفيج فيورباخ: ص ٩٥.

٢ - ضد دوهرنك: ج ٢، ص ١٩٣.

طبقتين.

ب ـ وعليه يستنتج أن التاريخ كله يقوم على أساس الصراع بين المتناقضات.

ج ـ ثم يستنتج من ذلك أن نفس قوانين الصراع تعمل أيضاً في كل مجالات الكون الأخرى، وبتعبير آخر يستنتج أن الكون يقوم على أساس الصراع بين مختلف التناقضات الداخلية.

إن المرء ليعجب ـ وهو يرى أمثال هذه الاستدلالات ـ من انخداع الكثيرين ممن يدعون لأنفسهم التركيز الكامل على الدليل التجريبي الدقيق وتصديقهم بالصفة العلمية التي أدعتها الماركسية لنفسها.

وهكذا نستنتج من هذا البحث ومما قبله أن الأدلة التي أقامتها الماركسية ـ سواء كانت فلسفية أو سيكولوجية أو تجريبية ـ لا تتجاوز الافتراض المحض الذي لم يقترن به ما يثبته ويبطل الافتراضات الأخرى.

وسنعالج في الفصول المقبلة موضوع «المقياس الأعلى» الذي تقاس به صحة النظرة وبطلانها إن شاء الله.

الدرس الثامن

التطبيق يكذّب الماركسية

قمنا في الفصول السابقة بدراسة المادية التاريخية على ضوء القواعد الفكرية للماركسية، ثم انتقلنا إلى دراسة المادية التاريخية بما هي نظرية عامة، فدرسنا أدلتها الفلسفية والسيكولوجية والعلمية وأبطلناها كلها، وها نحن نحاول ـ كخطوة ثانية ـ أن نجيب على السؤالين التاليين:

أ ـ هل يوجد مقياس أعلى لمعرفة صحة أية نظرية أو بطلانها؟

ب ـ هل ينطبق هذا المقياس على المادية التاريخية فيثبت صحتها؟

أما المقياس الأعلى ـ عند الماركسية ـ لاختبار صحة أية نظرية فما هو إلا مقدار نجاحها في التطبيق في الواقع الخارجي.

وقد أكد الماركسون على هذا الجانب كثيراً وأطلقوا عليه اسم «وحدة النظرية والتطبيق».

قال ماوتسي تونغ:

«إن نظرية المعرفة في المادية التاريخية تضع التطبيق في المقام الأول. فهي ترى أن اكتساب الناس للمعرفة يجب أن لا ينفصل ـ بأية درجة كانت ـ عن التطبيق، وتشن نضالاً ضد (تعارض بشدة) كل النظريات الخاطئة التي تنكر أهمية التطبيق، أو تسمح بانفصال المعرفة عن التطبيق»[1].

«فمن المهم ـ إذن ـ أن نفهم معنى وحدة النظرية والتطبيق، ومعنى ذلك: أن من يهمل النظرية يقع في فلسفة الممارسة فيسلك كما يسلك الأعمى، ويتخبط في الظلام، أما ذلك الذي يهمل التطبيق فيقع

---

١ - حول التطبيق: ص ٤.

في الجمود المذهبي»[١].

فإذا كان التطبيق هو المقياس وجب علينا أن نلاحظ مدى نجاح المادية التاريخية في التطبيق.

التطبيق.. والمادية التاريخية:

ويجب أن نلاحظ أن الماركسيين لا يمكنهم أن يدعوا تطبيق نظرية المادية التاريخية بكل تفاصيلها ومراحلها، لأن قسماً من هذه المراحل يتعلق بقوانين تختص بمجتمعات منقرضة وليس لها وجود خارجي حتى تطبق الماركسية عليها نظريتها.

وما قامت الماركسية بتطبيقه يختص بمرحلة تحويل المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع اشتراكي فقط.

ولكن هل نجحت الماركسية في تطبيق النظرية بالنسبة إلى هذا الجزء؟ إن الواقع يكذب ذلك تماماً.

ولتوضيح ذلك، علينا أن نقسم البلاد الاشتراكية إلى قسمين وسنجد أن التطبيق في كلا القسمين كان يكذب النظرية الماركسية.

فالقسم الأول هو: البلاد الاشتراكية التي أجبرت على اتباع النظام الاشتراكي بقوة الجيش الروسي «الجيش الأحمر»، وذلك من مثل بولونيا وتشيكوسلوفاكيا[٢] والمجر.

وفي هذا القسم نجد أن الثورة لم تك نتيجة للتناقضات الداخلية في المجتمع ـ كما تعرضه المادية التاريخية ـ وإنما كانت مفروضة على المجتمع من الخارج بواسطة الحرب الأجنبية، والغزو العسكري المسلح. وأوضح مثال على ما نقوله ألمانيا:

فإن ألمانيا ـ كما نعلم جميعاً ـ منقسمة إلى دولتين هما: ألمانيا الشرقية وتتبع النظام الاشتراكي، وألمانيا الغربية وهي تتبع النظام الرأسمالي عموماً. وكل ذلك لم يكن بفعل قانون القوى المنتجة أو باقي القوانين الماركسية، وإنما كان بتأثير من حكم الجيش المنتصر في الحرب العالمية الثانية، إذ

---

١ ـ المادية والمثالية في الفلسفة: ص ١١٤.

٢ ـ وقد شهد العالم قبل مدة وجيزة كيف أن الشعب الجيكي صمم على التحرر بمقدار ما من هذا النظام ولكن القوات الروسية غزت أراضيه بأعداد هائلة وأرغمته على قبول الاستعمار الاشتراكي المقنع.

فرض الجيش الروسي النظام الاشتراكي في الجزء الشرقي الذي كان يقع تحت احتلاله، في حين فرض جيش الحلفاء الغربيين النظام الرأسمالي في الجزء الغربي من ألمانيا والذي كان يقع تحت احتلالهم.

والقسم الثاني يمثل في البلدان التي حدثت فيها ثورات داخلية كروسيا والصين.

وهذا القسم لم تنطبق فيه قوانين المادية التاريخية أيضاً.

أما روسيا ـ وهي أول بلد سيطرت الاشتراكية عليه بتأثير الثورات الداخلية ـ فقد كانت متأخرة عن كل الدول الأوروبية من حيث الصناعة، ولم يكن نمو القوى المنتجة هو العامل الدافع للثورة ـ كما تقوله الماركسية ـ بل إن نمو القوى المنتجة في بلاد أخرى كفرنسا وبريطانيا وألمانيا كان الدافع الرئيس لأن تبتعد عن الثورة المحتمة (هذا وإن كنا نعتقد بأن ذلك التقدم الصناعي صاحبه الظلم الكثير والانهيار الأخلاقي كما سنتحدث عنه فيما سيأتي).

فقد كان هناك فارق كبير بين مستوى الصناعة في روسيا ومستواها في الدول الأوروبية الأخرى، ومع ذلك رأينا أن الثورة حدثت في روسيا دون غيرها الأرقى منها صناعياً.

التطبيق يعاكس النظرية:

فإن كانت هناك علاقة بين الثورة والمستوى الاقتصادي الرفيع، فإن التطبيق على الواقع يؤكد لنا عكس ما تقوله الماركسية تماماً. ذلك لأنها تقول بأن الثورة الاشتراكية هي نتيجة لرقي الرأسمالية الصناعية ونمو المستوى الاقتصادي. في حين أن الواقع يقول بأن الثورة الاشتراكية في روسيا كانت نتيجة لهبوط المستوى الاقتصادي في تلك البلاد وتخلفها عن ركب التقدم الصناعي الكبير في الدول الغربية، وهذا التأخر هو الذي دفع روسيا للعمل على إنشاء حكم يعمل على حل المشاكل الاقتصادية ويرفع المستوى الاقتصادي الهابط، وذلك لئلا تقع تحت سيطرة الاحتكارات التي تفرضها الدول المتقدمة وتفقد استقلالها.

وهكذا رأينا أن الحكم الاشتراكي بعد أن سيطر على البلاد عمل على رفع المستوى الاقتصادي وإنماء التصنيع معتمداً على:

أ ـ الاستبداد المطلق.

ب ـ طبيعة كيانه الاقتصادي الذي يحصر كل عمليات الانتاج بيد الدولة.

وهنا يبدو لنا من المضحك حقاً أن تعمل الدولة الاشتراكية على إيجاد أسباب وجودها هي!! أي تعمل لإيصال المجتمع إلى المستوى الاقتصادي الذي تفترض الماركسية أنه سبب لوجودها.

وعليه فإننا يمكن أن نحتمل احتمالاً قوياً أن الثورة في روسيا لم تكن لتقع لو كانت روسيا في مستوى صناعي متقدم وذلك على النقيض مما تصوره النظرية الماركسية.

هذا هو الحال بالنسبة لتطبيق قوانين الماركسية في روسيا وفشل ذلك التطبيق. ونفس هذا الكلام يمكن أن نقوله بالنسبة لتطبيق قوانينها في الصين:

إذ لم يكن التقدم المادي هو العامل الذي دفع إلى الثورة مطلقاً بل كان التخلف الاقتصادي هو العامل إن كان حتماً أن نربط بين المستوى الاقتصادي والثورة.

نجاح الاشتراكية اعتمد على ظروف غير ماركسية:

إن الماركسية تقرر أن قيام الثورة وانتصارها يعتمد على الصراع الطبقي الناتج من ارتفاع مستوى وسائل الانتاج، وهو لمصلحة طبقة اجتماعية من جهة وضد مصالح طبقة اجتماعية أخرى مما يخلق الصراع وينتهي الأمر بانتصار الطبقة المؤيدة لنمو وسائل الانتاج.

ولكنا نجد عند ملاحظة التطبيق ـ وهو مقياس صحة النظرية وبطلانها عند الماركسية ـ أن نجاح الثورة الاشتراكية كان يعتمد على ضعف جهاز الحكم وانهياره انهياراً عسكرياً.

فالحكم القيصري انهار بسبب ضعفه وقيام الحرب العالمية الأولى وهذا فسح المجال لأن يستغل الشيوعيون هذه الفرصة ويقوموا بانقلابهم سابقين الفئات الأخرى لحسن تنظيمهم وقوة وحدتهم الفكرية القيادية.

وهكذا الحكم الشيوعي في الصين: فإن الشيوعيين لم يستطيعوا أن ينتصروا ويتسلموا الحكم إلا بعد انتهاء الحرب الصينية اليابانية والتي زعزعت أركان الحكم الصيني الذي كان قائماً آنذاك، مما فسح المجال لأن يستغل الشيوعيون ذلك.

وعليه فإننا نتساءل:

هل كان بإمكان الشيوعيين في روسيا أو الصين أن ينتصروا لولا ظروف الحرب العالمية الأولى ولو لا الغزو الياباني للصين؟ وهل أن هذه العوامل هي عوامل ماركسية؟

إن الشيوعية لن تستطيع الجواب على هذا بالايجاب مطلقاً إلا إذا اعتبرت الحرب والغزو الخارجيين من عوامل الانتصار الماركسية، وهذا يعني إبطالها لنظريتها الفلسفية والتاريخية.

وهذا النقض على الماركسية يمكن أن يشكل إيراداً عليها من جهة أخرى، وهي:

إننا نجد أن نفس العوامل التي أنجحت الثورة في روسيا أو هيأت لها طريق النجاح كانت موجودة بدرجات معينة في بلدان أخرى.

فقد كانت فيها ظروف عسكرية شبيهة بظروف روسيا وكانت السلطة القائمة فيها ضعيفة، وكان هناك شعور عام عند الشعب بعدم قدرتها على حل المشاكل وبلزوم تغييرها لكي تتقدم البلاد... وحدثت الثورات فيها ولكنها ـ رغم ادعاء الماركسية ـ لم تكن ثورات اشتراكية... فلماذا كانت تلك الثورات قد رفضت الطابع الاشتراكي واختصت به الثورة الروسية مع وحدة الأسباب.

إن العامل الذي اختلف في الحالتين ليس هو إلا الظروف الفكرية ونوعية التنظيمات السياسية التي كانت قائمة آنذاك.

النتيجة:

إننا لو قبلنا من الماركسية قولها «بوحدة النظرية والتطبيق» أي قبلنا أن مقياس صحة أية نظرية وبطلانها هو قبول التطبيق الخارجي أو رفضه لها، فإننا سنجد أن التطبيق نفسه يكذب النظرية الماركسية فينطبق هنا المثل العربي القائل: «من فمك أدينك»، فمقياس الماركسية يبطل الماركسية نفسها.

شاهد من أقوال لينين:

إن الظروف التي حدثت بعدها الثورة الاشتراكية لم تكن ظروفاً ماركسية، أي ظروفاً ترى الماركسية صلاحيتها لإحداث الثورة. فقد قال لينين مخاطباً الشباب الاشتراكي السويسري قبل شهر واحد من ثورة شباط وقبل عشرة أشهر من ثورة أكتوبر الشيوعية:

«لعلنا نحن ابناء الجيل الذي يسبق جيلكم، لن نعيش لنرى المعارك الفاصلة (المصلحة) الثورة الاشتراكية الموشكة على الاندلاع (والتوقد) ولكن يبدو لي أنني أستطيع أن أعرب بأقصى ثقة عن الأمل بأن يتاح للشبان العاملين في الحركة الاشتراكية الرائعة في سويسرا وبقية أنحاء العالم الحظ الطيب، ليس فحسب بالمساهمة في القتال أثناء الثورة البروليتارية[1] الوشيكة (القريبة الوقوع) بل كذلك في الخروج ظافرين منها».

فلينين يرى أن الظروف غير مناسبة فعلاً للثورة ولذلك فقد لا يشهدها هو، ولكن الظروف مناسبة لاشتراك العمال السويسريين في الثورة البروليتارية، والانتصار فيها.

ولكن الواقع كذب هذا تماماً.

فقد قاد وأشعل هو الثورة الاشتراكية في روسيا بعد عشرة أشهر وأصبح الحاكم المطلق فيها، في حين بقي العمال السويسريون بعيدين عن الثورة البروليتارية حتى اليوم.

فهل ما زالت الماركسية تلتزم بهذا المقياس وهو يرفضها أم أنها تجبر في النهاية على رفضه، فتكون من المذاهب التي وقعت في الجمود المذهبي ـ على حد تعبير جورج بولتزير ـ ؟!!

---

١ – الثورة البروليتارية: يقصد بها ثورة الكادحين.

الدرس التاسع

فشل الماركسية في تفسير تطور وسائل الانتاج

القوى المنتجة تحدد الوضع الاقتصادي، وهو يحدد كل الأوضاع الاجتماعية.

وقبل أن نستعرض واقع هذا الادعاء ومشاكله، نشير إلى أن الماركسية استطاعت أن تجلب اعجاب الكثيرين بعد أن زعمت لهم أنها تضع في أيديهم كل أسرار التاريخ أولاً، وبعد أن أعطت لآمالهم وأحلامهم أسساً علمية، فأوهمتهم أن قوانين التاريخ الحتمية سوف تحقق تلك الآمال لا محالة.

فهل الأمر كما تقول الماركسية أم أن هناك مشاكل تعجز الماركسية عن تطبيق نظريتها عليها؟ وما هي هذه المشاكل؟!

إننا ندعي اجمالاً أنها فشلت في مجال شمول نظريتها وتفسيرها لكثير من الظواهر، ومنها:

١ـ مسألة تطور القوى المنتجة وكيف يتم؟

٢ـ تفسير العلاقة بين الوضع الاقتصادي والحياة الفكرية بمختلف أنواعها من دين وعلم وفلسفة.

٣ـ تفسير نشوء الطبقات ودورها في المجتمع.

٤ـ دور العوامل الطبيعية.

٥ـ دور الذوق التقني.

والآن لنقم بدراسة كل عقبة من هذه العقبات بوجه الماركسية دراسة تفصيلية.

تطور القوى المنتجة، وكيف يتم؟

وعندما نلاحظ هذا الجانب تتطرح أمامنا هذه الأسئلة:

كيف تتطور القوى المنتجة؟

ما الذي يطورها؟

ولماذا لا يكون العامل الذي يطور القوى المنتجة هو القوة المحركة للتاريخ؟

ويحاول الماركسيون ـ عادة ـ الإجابة على هذه الأسئلة بأن العامل الذي يطور القوى المنتجة هو الأفكار التي توجد في ذهن الإنسان نتيجة لتعامله مع قوى الانتاج... ويكون الحال على النحو التالي:

التعامل مع القوى المنتجة يولد الأفكار في ذهن الإنسان، والأفكار الانسانية هي التي تطور القوى المنتجة.

وهكذا يعطي الماركسيون صفة ديالكتيكية لتطور القوى المنتجة حيث أنها تولد الأفكار الجديدة وتنمو هي في ضمن هذه الأفكار.

ولنا في هذا التفسير مناقشتان:

المناقشة الأولى:

إن هذا الوصف الديالكتيكي لتطور القوى المنتجة قائم على أساس من المذهب التجريبي في المعرفة، والذي يرى أن كل المعارف الإنسانية قائمة على أساس التجربة، فالتجربة هي المصدر الوحيد والعلة لكل الأفكار والآراء.

ولكن المذهب التجريبي من أساسه باطل ـ كما ثبت ذلك في محله[1] ـ إذ الواقع هو أن التجارب الطبيعية لا تعطي الإنسان إلا التصورات الحسية، وهذه التصورات تبقى مهملة لا قيمة لها لو لم يقم الذهن باعمال قدراته العقلية في الاستنتاج والتحليل، والرجوع إلى معارف أولية ضرورية غير خاضعة للتجربة. فإذا استعمل الذهن طاقاته، وطبق تلك المعارف العقلية على التصورات التي جاءت من التجربة، استطاع أن ينتهي إلى نتائج جديدة، وهكذا تتكون النتائج الجديدة تبعاً لأمرين هما:

أ ـ وصول تصورات أكثر من التجربة الخارجية.

ب ـ تكرار عمليات الاستنتاج العقلي وتطبيق المعارف الضرورية على تلك التصورات الحسية.

---

١ - راجع فلسفتنا ـ و(المذهب الواقعي).

وإذا تم هذا نعرف:

أن القوى المنتجة لم تكن هي التي استطاعت أن تطور نفسها بمفردها!! وإنما كل ما فعلته هو أنها أوجدت التصورات فحسب، وهذه التصورات تبقى محتاجة لقدرات الذهن وأولياته حتى تحصل النتائج.

فالعامل الأعلى المؤثّر هو قدرات الذهن وآلياته، وهي أمور لم توجدها التجربة وفوق التجربة.

فأين هو التطور الديالكتيكي لقوى الانتاج؟!!

ولماذا لا يجوز أن نجعل لقوى الانتاج حتى الشريك في مجال تطوير المجتمع؟!

المناقشة الثانية:

إننا كنا نتساءل عن العوامل المطورة للانتاج، أما الآن فنتساءل عن نقطة أعمق، وأكثر احراجاً للمادية التاريخية، فنقول:

كيف قام الإنسان بعملية الانتاج، ووجدت هذه العملية في حياته دون غيره من الكائنات الحية؟!

فإذا كان الانتاج وتطوره يفسر نشوء المجتمع وعلاقاته وتطورها كما تقول الماركسية فما هو المفسر لنشوء الانتاج نفسه؟

وبتعبير مختصر: كيف وجد الانتاج؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرف: ما هو الانتاج؟

إن الماركسية تعرف الانتاج بأنه:

«عملية مجاهدة للطبيعة، يشترك فيها مجموعة من الناس لتحصيل حاجاتهم المادية، وعلى أساس منها تقوم كل العلاقات بين أفراد هذه المجموعة». فهي عملية تغيير للطبيعة لكي توافق حاجات الناس.

وإذا تمّ هذا المعنى فإن من الواضح أن نقول: إن هذه العملية التغييرية لا يمكن أن توجد ـ تاريخياً ـ إن لم تكن مسبوقة بشروط معينة نلخصها في أمرين جوهريين هما:

الأول: الفكر.

وذلك لأن عملية التغيير للطبيعة ـ تغيراً يوافق ويؤدي إلى سد الحاجة الانسانية ـ تستلزم أن يتصور المغير الشكل الذي ستؤول إليه الطبيعة ولو كان ذلك تصوراً اجمالياً. فلا يمكن أن ينفصل التغيير عن تجرد الذهن ـ قبل عملية التغيير ـ من التأثير بالأمور المحسوسة فعلاً، وإدراك الشكل الاجمالي، الذي هو فعلاً أمر معنوي يريد أن يجسده الإنسان بتغيير الطبيعة وتحويل شكلها الحالي إلى ذلك الشكل المتصور.

وطاقة التجرد الذهني أمر لا يملكه الحيوان، لأنه محكوم لغريزته فقط، ويختص بها الإنسان. ولذا نجد الحيوان لا يستطيع أن يقوم بعملية تغيير أساسي في الطبيعة مطلقاً.. في حين أمكن للإنسان بمقتضى طاقته الفكرية أن يقوم بعمليات التغيير الكبرى في الطبيعة.

الثاني: اللغة.

وذلك لأننا قلنا أن الانتاج ـ وحسب تعريف الماركسية له ـ عملية اجتماعية للصراع ضد الطبيعة، ولما كان على المشتركين في عملية الانتاج أن يعرف كل فرد منهم ما يدور في ذهن الآخر من أفكار حتى يمكن أن يتحقق العمل المشترك لتحقيق الهدف المشترك، فقد لزم أن يمتلك كل منتج الوسيلة التي يعبر بها عن أفكاره ويعترف بها على أفكار شركائه في العملية وحتى يستطيع أن ينتج. وكانت هذه الوسيلة هي اللغة.

وعليه فإن:

الفكر يجب أن يسبق الانتاج، «وليس وليداً للانتاج».

أما اللغة فهي أيضاً وليدة الحاجة إلى تبادل الأفكار، بوصف اللغة المظهر المادي المجسّد للأفكار. وليست ناشئةً من القاعدة التي تزعمها الماركسية للبناء الاجتماعي وهي عملية الانتاج.

وهكذا انتهينا إلى حقيقة مرة بالنسبة للماركسية إذ أثبتنا أن أهم ظاهرة اجتماعية على الاطلاق ـ وهي اللغة ـ لا تقوم على أساس الانتاج بل هي الشرط الضروري ـ تاريخياً ـ لوجود هذه القاعدة الاقتصادية المزعومة.

الدليل الواضح:

وأقوى دليل نقدمه على هذه النتيجة هو ما نشاهده ـ وجداناً ـ من استقلال اللغة في تطورها عن الانتاج وتطوره.

فلو كانت اللغة وليدة الانتاج، وجب أن تتطور تبعاً لتطوره تماماً كما تتطور باقي الظواهر الاجتماعية ـ في رأي الماركسية ـ.

هذا في حين لا يمكن لأي ماركسي ـ حتى ولو كان مغرقاً في ماركسيته كستالين ـ أن يدعي: أن اللغة الروسية ـ مثلاً ـ قد تغيرت بعد الثورة الاشتراكية، وتبدلت إلى لغة جديدة.

أو أن يدعي:

أن الآلة البخارية التي أحدثت ثورة كبرى في طريقة الانتاج، قد غيرت اللغة الانجليزية، ووهبت الانجليز لغة أخرى غير ما كانوا يتكلمون به قبل اكتشاف هذه الآلة!!

فالواقع التاريخي يقرر استقلال اللغة في تطورها عن الانتاج، وليست نابعة منه، وإنما هي نابعة ـ كما تقدم ـ من فكر وحاجة هما أسبق من كل عملية انتاجية مهما كان نوعها.

نتيجة هذا البحث:

إن الماركسية فشلت في عبور العقبة الأولى التي وضعناها أمامها، وهي تفسير تطور القوى المنتجة بشكل يتلاءم مع نظريتها التاريخية.

وسنرى في الفصول المقبلة إن شاء الله أنها ستفشل في عبور باقي العقبات التي مر ذكرها في أول هذا الفصل.

مما يثبت أن هذا الاستيعاب الذي تدعيه لنظريتها أمر باطل وخرافة لا أكثر.



تطور الفكر الديني

في مجال معرفة قدرة الماركسية على استيعاب وتفسير كل الظواهر التاريخية، قلنا: أن هـناك عقبات كثيرة تقف في وجه هذا التفسير المستوعب.. وقد ذكرنا منها ـ أولاً ـ قضية تطور القـوى المنتجة ورأينا فشل التفسير الماركسي لها.

وها نحن نتعرض ـ في هذا الفصل ـ إلى قضية خطيرة أُخرى هي مسألة «تطور الفكر».

فقد ادعت الماركسية في نظريتها «المادية التاريخية» أن كل أنواع الحياة الفكرية المـختلفة ـ ومهما تصورنا أنها بعيدة عن المجال الاقتصادي ـ ترجع في النهاية إلى نوعية «الوضع الاقتصـادي» و«القوى المنتجة» وأن الذي يحدد نوعية أية فكرة عند الإنسـان هو نوعية الوضع الاقتصادي.

وهذا ادعاء خطير له آثاره الكبرى في مجال «نظرية المعرفة» وتحديد مدى كشف المـعارف الإنسانية عن الواقع الخارجي وغير ذلك.

ولذا فإنه يجب أن يناقش على صعيدين: فلسفي، وتاريخي.

أما على الصعيد الفلسفي: فإن مجال البحث فيه واسع جداً لا يتسع له المحل، ولعله يمكننا بعد ذلك أن نتعرض إليه في بحوث أُخرى.. ولكن يكفي أن نشير هنا إلى نقطة هامة بالاجمال وهي:

أن هذا التفسير الماركسي للفكر لو تم فإنه ينتج نتائج هامة خطيرة، وأخطرها لزوم الشك في كل شيء وعدم إمكان المعرفة الحقيقية لما يجري خارج الذهن من الحوادث والظواهر!!

وهذا أمر يرفضه التحقيق الفلسفي الدقيق فضلاً عن أنه مرفوض من قبل الماركسية نفسها. وهذا مورد من موارد تناقض الماركسية مع نفسها.

فبينما يقول بولتزير «ولكن ما دمنا نعرف صفات هذا الواقع الموضوعي فلا يمكن أن يقال عنه أنه غير قابل للمعرفة»[١] فالواقع الخارجي يمكن معرفته كما هو عليه، يقول تشاغين:

«لقد ناضل لينين ضد النزعة الموضوعية في النظرية»[٢].

ويقول موريس كزنفورت «كانت الفلسفة دوماً تعبر ـ ولا تستطيع إلا أن تعبر ـ عن وجهة نظر طبقية»، فالواقع الخارجي لا يمكن معرفته كما هو عليه بل المعرفة تابعة لمصلحة طبقة الفكر.

ومعنى هذا أن تصبح الحقيقة هي: مطابقة الفكرة للمصالح الطبقية للمفكر، وإذا تغيرت طبقة المفكر تغيرت الحقيقة لديه. فالحقائق كلها نسبية، أي تتبع تصورات طبقة المفكرين ومصالحها، وليست هناك حقيقة موضوعية تتبع الواقع الموضوعي الخارجي.

ولا يمكن اكتشاف الحقيقة كما هي ولا يمكننا أن نحكم على أية حقيقة بأنها مطابقة للواقع الخارجي.

وهذا ينتج أمرين مهمين كلاهما مما لا ترضاه الماركسية:

الأول: أن نشك في كل المعارف الإنسانية.

الثاني: ويتفرّع على الأول، وهو أن الماركسية لا يمكنها أن تدعي أن نظريتها هي حقيقة خارجية مطابقة للواقع، ذلك لأنها فكرة من الأفكار التي توجدها المصالح الطبقية في الذهن.

هذا مجمل عن الحديث في المناقشة الفلسفية لرأي الماركسية في تطور الأفكار وتبعيته لنوعية الوضع الاقتصادي[٣].

وأما على الصعيد التاريخي فإننا نحاول ملاحظة المظاهر الرئيسية للفكر الإنساني وهي: الأفكار الدينية، والفلسفية، والعلمية، والاجتماعية.

وقبل كل شيء لنقرأ معاً ما كتبه انجلز في رسالته إلى فرانز مهرنج إذ قال:

«إن الايديولوجية عملية يقوم بها الفكر عن وعي وشعور من جانبه، ولكنه شعور باطل حقاً.

---

١ - المادية والمثالية في الفلسفة: ص ١٠٨.

٢ - الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم: ص ٧٠.

٣ - للتوسع في هذا البحث يراجع فلسفتنا من ص ١٥٤ إلى ص ١٨٧.

فالبواعث الحقيقية التي تدفعه تظل غير معروفة له (أي للمفكر)».

فهو يدعي هنا أن المفكرين جميعاً يجهلون الأسباب الحقيقية التي خلقت أفكارهم، فإذاكان هذا صحيحاً فكيف أتيح له أن يقدم للبشرية إيديولوجية جديدة يعلم أسبابها ودوافعها الحقيقية.

ولندخل في التفاصيل فنناقش أولاً:

قضية «الدين»

لما كانت الماركسية تنكر حقائق الوحي والنبوة والخالق، وتعتبر الدين نتاجاً فكرياً انسانياً فقد عملت على أن تعطي للدين تفسيراً مادياً تاريخياً.

وكانت الفكرة الشائعة في أوساط الماديين عن «الدين» تفسر نشوء الدين باعتبار أن الإنسان القديم كان يحس بالضعف أمام الطبيعة، وهذا الإحساس هو الذي دفعه لأن يتدين ظناً منه أن يخلصه من نقمة الطبيعة وقواها الهائلة.

ولكن الماركسية رفضت هذا التفسير لأنه لا يربط الدين بالوضع الاقتصادي، فقال كونستانتيوف:

«ولكن الماركسية اللينينية، قد حاربت مثل هذا المسخ (أي تفسير الماديين لنشوء الدين بالعجز) للمادية التاريخية، وأثبتت أنه ينبغي البحث عن منبع الأفكار: الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية، في الاقتصاد قبل كل شيء»[١].

إذن ما هو السبب الأصيل للفكر الديني؟

يقول ماركس: «إن البؤس الديني، لهو التعبير عن البؤس الواقعي، والاحتجاج على هذا البؤس الواقعي في وقت معاً.. إنه إفيون الشعب، إذن فنقد الدين هو الخطوة الأولى لنقد هذا الوادي الغارق في الدموع».

وهذا النص مضطرب في دلالته: فهو تارة يجعل الدين نابعاً من البؤس الموجود في الطبقة المحكومة لأجل أن تحتج هذه الطبقة على الظالمين، وأخرى يجعله «إفيوناً» تسقيه الطبقة الحاكمة للطبقة المحكومة.

ولتوضيح الموقف الماركسي نقول:

---

١ - دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع: ص ٤.

إن الماركسيين يجمعون على أن الدين ناتج عن الصراع بين الطبقات، ولكن كيفية النشوء مختلف عليها في تعبيراتهم.

١ـ فنجدهم تارة يقولون:

إن الدين هو المخدر الذي تسقيه الطبقة الحاكمة المستغلة للطبقة المحكومة، وذلك لأجل خداعها كي تنسى مطالبها.

٢ـ ونجدهم تارة يقولون: إن الدين هو من صنع المحكومين البائسين، كتعبير عن الايديولوجية التي يجدون فيها سلوتهم وعزاءهم عن وضعهم، وآمالهم في الحياة السعيدة.

والآن نقول:

إن كان الرأي الأول صحيحاً، فكيف تفسر الماركسية أن الدين كان ينشأ دائماً في أحضان الفقراء والبائسين.

فالمسيحية حملها جماعة من الفقراء، والإسلام لم يحمله في مطلع أمره إلا جماعة أكثرها من الفقراء وأشباههم، حتى رأينا المترفين من أهل مكة يعتبرون ذلك عاراً على الاسلام فيقولون للنبي ﷺ ـ كما يحدثنا القرآن الكريم ـ **﴿وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي﴾**[1].

ثم إنه كيف يفسر هذا الرأي ـ مثلاً ـ مسألة تحريم الربا في الدين والتي وجهت ضربة قاضية للرأسمال الربوي المتوفر لدى الطبقة المسيطرة في مكة؟

وهل كان من مصلحة الطبقة المسيطرة قيام المساواة بين الناس في الكرامة الإنسانية؟ وهل كان من مصلحتها أن يقول المسيح ـ مثلاً ـ: «من أراد أن يكون عظيماً فليكن لكم خادماً، وأنه أيسر أن يدخل الجمل في ثقب إبرة من أن يدخل غني إلى ملكوت الله» فالرأي الأول يكذبه الواقع.

أما الرأي الثاني فهو باطل أيضاً لأنه عاجز عن رد اعتراضات كثيرة أهمها:

أولاً: كيف نفسر نشوء الدين في المجتمعات البدائية التي حسبتها الماركسية نفسها تعيش في حالة لا طبقية فلا طبقات فيها ولا بؤس طبقي.

ثانياً: كيف نفسر انضمام غير المضطهدين وتقبلهم رأي الطبقة المضطهدة بل إنهم كانوا يضحون

١ - سورة هود: الآية ٢٧.

بكل شيء حتى بنفوسهم في سبيل عقيدتهم: وهكذا رأينا فشل الرأي الماركسي في مسألة نشوء الدين.

أما مسألة تطور الفكر الديني فهي تفسره أيضاً على أساس اقتصادي مستندة إلى شيء من تاريخ المسيحية فتقول:

إن الشعوب لما كانت بشكل مجتمعات قومية مستقلة كانت لها آلهة قومية مستقلة، ولكن لما اندمجت ـ أي الشعوب ـ في أمبراطورية عالمية هي الأمبراطورية الرومانية، ظهرت الحاجة إلى دين عالمي، فكانت المسيحية، ولما كانت المسيحية قد اتخذت شكلاً اقطاعياً فقد تعارضت مع القوى الرأسمالية الجديدة وكانت النتيجة هي حصول حركة الإصلاح الديني «البروتستانتية»[١].

وهنا نقول: إن كان هذا صحيحاً وجب أن تنشأ المسيحية في قلب الأمبراطورية الرومانية، وأن تنمو حركة الإصلاح الديني في أكثر المجتمعات الأوروبية نمواً.

ولكن التاريخ يكذب ذلك:

فالمسيحية نشأت في إحدى المستعمرات الشرقية للرومان وبين شعب يهودي مضطهد، لم يكن يحلم إلا بالاستقلال القومي، وقد ثار ثورات كثيرة وقتل منه عشرات الألوف من الضحايا، فكيف تكون ظروفه منتجة لدين تحتاجه الدولة الرومانية المستعمرة؟!

أما البروتستانتية فقد ظهر زعيمها الأول «لوثر» في ألمانيا، وزعيمها الثاني في «فرنسا» في حين أن ألمانيا وفرنسا كانتا منطقتين متأخرتين عن انكلترا التي كانت فيها البرجوازية أقوى منها في أي بلد أوروبي آخر.

فالبروتستانتية نشأت في بلاد اقطاعية وإن كانت البرجوازية قد استفادت منها.

والأهم من هذا أن ننظر إلى تاريخ الإسلام ـ الدين العالمي الآخر ـ فننظر هل ينطبق عليه التفسير الماركسي لتطور الدين؟

لقد نشأ الإسلام في جزيرة العرب، ولم تكن فيها دولة عالية بل ولا دولة قومية تضم الشعب العربي، بل كان العرب قبائل متفرقة لكل منها إلهها الخاص تصنعه من الحجر أو التمر، وتعبده.

---

١ - راجع لودفيج فيورباخ: ص ١٠٣ـ١٠٥.

فكيف نفسر نشوء الدين العالمي الخالد في مجتمع كهذا؟!

وإذا كان الإله العالمي هو الصورة المتطورة للآلهة القومية، فكيف ارتقت العرب من آلهة القبيلة التي يصنعونها بأيديهم إلى إله عالمي مجرد له كل صفات الكمال والجلال؟!

وهكذا نجد بعد هذه الملاحظة أن الماركسية قد فشلت في تفسيرها الاقتصادي لنشوء أهم جانب فكري وهو الدين وتطوره، فقد أثبت التاريخ عكس ما تقول وبطلانه بعد أن أثبتت الفلسفة تناقض الرأي الماركسي وطفوليته.

وسنحاول في الفصول القادمة ملاحظة فشل الماركسية في تفسيرها للجوانب الفكرية الأخرى عند الإنسان لنؤكد للقراء الكرام أن فشل الماركسية في تفسير تطور الفكر لا يقل عن فشلها في تفسير تطور وسائل الانتاج ـ كما تحدثنا عنه ـ.

الدرس الحادي عشر

فشل الماركسية في اخضاع الفكر الفلسفي لنظريتها

رأينا في الفصل الماضي فشل الماركسية في مجال اعطاء تفسير ماركسي لنشوء الدين وتطوره مما أبطل ادعاء الشمول للمادية التاريخية. وها نحن نلاحظ فشلاً ماركسياً آخر في تفسير الجانب الفلسفي من الفكر وتطوراته.

الفكر الفلسفي وتأثره:

مما لا ريب فيه أن هناك صلة بين الفكر الإنساني، والشروط المادية والاقتصادية للمفكر، وإن هناك قوانين ونظماً يخضع لها الفكر كجزء من الكون، وإن لكل عملية فكرية شروطها وأسبابها.

ولكنا نختلف مع الماركسية في تحديد هذه الشروط. فهي ترى أن السبب الحقيقي للمفكر يكون في الوضع الاقتصادي والمادي، ولا يمكن تفسير الفكرة على ضوء علاقاتها بالأفكار الأخرى.

والماركسية تفسر الأفكار تارة بحالة القوى المنتجة، وأخرى بمستوى العلوم الطبيعية، وثالثة تعتبرها ظاهرة طبقية. فلنستعرض هذه الفروض.

الفلسفة وحالة وسائل الانتاج:

يقول كونفورث «إن التقدم نحو المفاهيم الثورية في العلم، والذي أسفر عن اكتشاف التطور الحقيقي في الطبيعة والمجتمع، كان يطابق تطور الرأسمالية الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر، بيد أن هذا التطابق لم يكن مجرد تطابق فحسب، بل كان يعبر عن علاقة سببية...

... لا تعيش البرجوازية إلا إذا أدخلت تغييرات ثورية مستمرة على أدوات الانتاج... كانت هذه

هي الشروط التي أدت إلى ظهور مفهوم التطور العام في الطبيعة والمجتمع، ولذلك فإن مهمة الفلسفة، في تصميم قوانين التغيير والتطور لا تنتج من مكتشفات العلوم فحسب، بل ومن الكل المعقد لحركة المجتمع الحديثة بكليته[١].

وعليه فتطور وسائل الانتاج هو الذي بعث مفاهيم التطور في عقول الفلاسفة.

وهنا نسأل الماركسية فنقول: ان التطورات الثورية في أدوات الانتاج بدأت في أواخر القرن الثامن عشر بعد اختراع الآلة البخارية سنة ١٧٦٤ في حين أعلن إمام الفلسفة المادية (ديدرو) فلسفة «تطور المادية بنفسها» في النصف الأول من هذا القرن؛ فكيف سمحت السببية المزعومة لتقدم المسبب (فلسفة ديدرو) على السبب (تطور وسائل الانتاج)؟ بل ان هناك فلاسفة عاشوا قبل ذلك بأكثر من ألفي سنة وجعلوا من (التطور) قاعدة فلسفية لهم مثل (انكسمندر) ـ القرن السادس ق. م ـ وكذا (هرقليطس) الذي فسر الحركة بانها تناقض، وقال بان الحركة هي جوهر الكون رغم انه كان متأخراً عن ركب العلم حتى كان يعتقد أن قطر الشمس قدم واحد ويرى أن الشمس تنطفئ في الماء عند الغروب.

وأخيراً فهذا الفيلسوف الإسلامي العظيم الملا صدرالدين الشيرازي[٢] صاحب نظرية (الحركة الجوهرية) التي قال بها لاستنتاجات فلسفية دون أن يكون هناك أي تقدم في وسائل الانتاج.

تقدمية وسائل الانتاج رجعية الفلسفة:

هذا ونحن نشاهد كثيراً من أنماط الفلسفة المثالية (الرجعية ـ في رأي الماركسية) في بيئات متطورة اقتصادياً في حين تنمو الفلسفة المادية في مجتمعات متأخره.

فانجلترا كانت أعلى درجة في سلم التطور التاريخي من فرنسا والمانيا (ثارت انجلترا سنة ١٦٤٨ وفرنسا سنة ١٧٨٩ م. وألمانيا سنة ١٨٤٨ وهي ثورات بورجوازية منبثقة عن مستوى التطور في رأي الماركسية) ولكن انجلترا كانت مبتلاة بأفظع مثالية (جورج باركلي) و(دافيد هيوم)

---

١ - ملخص من المادة الديالكتيكية: ص ٨ـ٩.

٢ - ولد في النصف الثاني من القرن العاشر الهجري وتوفي عام (١٠٥٠) هـ وهو من عظماء الفلسفة الإلهية والمدرس الأول لها خلال القرون الأخيرة وكتابه (الأسفار الأربعة) حافل بالنظريات الفلسفية العميقة ويشكل لوحده مدرسة فكرية يعز نظيرها.

في حين غرقت فرنسا في مادية (فولتير) و(ديدرو) في القرن الثامن عشر.

وقد حاول ماركس القول بأن المادية ولدت في انجلترا على يد (بيكون) والاسميين[١] ولكن الواقع أن بيكون كان غارقاً في المثالية وإنما دعا إلى (التجربة) فقط، وإن الاسميين الفرنسيين مثل (بورستان) و(اورويول) قد سبقوا الاسميين الانجليز.

وعليه فلا علاقة حتمية بين المفاهيم الفلسفية والوضع الاقتصادي.

الفلسفة والعلوم الطبيعية:

وهذه التبعية ليست حتمية كذلك فقد تسبق الفلسفة العلم في مجال تفسير الكون، فقد قال (ذيمقراطيس) بالتفسير الذري للكون منذ أمد بعيد ولم يصدقه العلم حتى عام ١٨٠٥ حيث طلع (دالتن) على العالم باستخدام الفرضية الذرية في تفسير النسب الكيمياوية الثابتة.

الفلسفة والطبقية:

ترى الماركسية أن (المثالية)ـ وتقصد بها كل فلسفة غير مادية ـ هي فلسفة الطبقات الحاكمة التي تريد ابقاء القديم على قدمه، وأن (المادية) تعبر دائماً عن المفهوم الفلسفي للطبقات المضطهدة وتسند الحكم الديمقراطي[٢].

وهي ترى الإيمان بالحقائق المطلقة فلسفياً يعني الإيمان بالحقائق المطلقة للوضع الاجتماعي والتي لا يجوز تبديلها، وهذا من السخافة بمكان، فإن أرسطو زعيم الميتافيزيقية الفلسفية كان يؤمن بالنسبة في المجال السياسي واختلاف الحكومة الصالحة باختلاف الظروف.

المادية الرجعية والمثالية التقدمية:

ان التاريخ يكذب الماركسية في مختلف مزاعمها، فهذا (هرقليطس) المادي الكبير ارستقراطي عريق تدرج في المناصب حتى صار الحاكم المسيطر وكان يصف الشعب بانه (كلاب تنبح كل من لا تعرفه) في حين نادى افلاطون أمام المثالية اليونانية بنظام شيوعي مطلق وشجب الملكية الخاصة

---

١ - التفسير الاشتراكي للتاريخ: ص ٧٦.

٢ - راجع دراسات في علم الاجتماع: ص ٨١.

بكل ألوانها، فأيهما الأقرب للثورية في رأي الماركسية؟

وهذا (هوبز) قطب المادية الحديثة كان معلماً لأمير انجليزي وقد وقف في وجه ثورة الانجليز وهرب بعد نجاحها ووضع فلسفته في مناصرة الملكية المطلقة المستبدة في حين كان الفيلسوف الصوفي (سبينوزا) يؤمن بحق الشعب في الثورة والديمقراطية في الحكم.

الماركسية تدعو للتفكير الحزبي اللاموضوعي:

يقول لينين: «ان المادية تفرض الموقف الحزبي، لأنها في تقدير كل حادث تجبر على الانحياز صراحة ودون مواربة إلى وجهة نظر فئة اجتماعية معينة»[١].

وقد وجه (جدانوف) نقداً قاسياً لكتاب (الكسندروف) في تاريخ الفلسفة الغربية والذي دعا فيه مؤلفه إلى النزعة الموضوعية في البحث[٢].

فماذا تقصد الماركسية من هذا الموقف؟ ان قصدت الزام الماركسيين ـ مثلاً ـ بالدفاع عن مصلحة الطبقة العاملة وجعلها هي معيار ما يقبلون من آراء حتى لو توفرت ضدها البراهين فإنها تنتزع ثقتنا بأقوال الماركسيين ويمكن أن يكون ماركس هو أعرف الناس بأخطائه.

وإن قصدت السببية الحتمية بين الوضع الطبقي وآراء المفكر فإن ذلك يؤدي إلى (النسبية الذاتية) التي تحدثنا عنها سابقاً والتي تنكر إمكان مطابقة الفكرة للواقع الموضوعي وصيرورتها حقيقة، وهو ما رفضته الماركسية نفسها مؤكدة على أن تطور الحقيقة يعكس التطور الموضوعي الخارجي، وليس تطوراً ذاتياً يتبع التركيب النفسي للفرد. ولكننا رأيناها تقول هنا بفكرة تؤدي للنسبية الذاتية، فالمفكر لا يستطيع أن يدرك الواقع الخارجي إلا في حدود مصالح طبقته، فالحقيقة نسبية طبقية تختلف باختلاف الطبقات وليست تعكس التطور الموضوعي الخارجي.

وهكذا ينتج من ذلك شك قاتل في كل الحقائق الفلسفية.

---

١ - حول تاريخ تطور الفلسفة: ص ٢١.

٢ - نفس المصدر: ص ١٨.

النتــيجة:

١ـ ان الفكر الفلسفي ليس محتماً عليه أن يكون تابعاً لتطور وسائل الانتاج ولا نتائج العلوم الطبيعية ولا المصالح الطبقية. بل يمكن أن يسير بشكل مستقل، مما يبطل ادعاء استيعاب المادية التاريخية لكل الظواهر الحياتية.

٢ـ اننا لو آمنا بتبعية الأفكار الفلسفية للمصـالح الطبقية فإن ذلك سيلقينا في هـوة مـن الشك الفلسفي المرير. وهذا ما ترفضه الماركسية علناً مدعية انها مبدأ يقيني.

الدرس الثاني عشر

نمو الفكر العلمي يكذب المادية التاريخية

عرفنا من قبل فشل الماركسية في ادعائها الاستيعاب لنظريتها (المادية التاريخية) حيث كذبها تاريخ تطور الفكر الفلسفي. وها نحن نجد تاريخ نمو الفكر العلمي أيضاً يؤكد لنا زيف هذا الاستيعاب.

فإن الماركسية كعادتها تربط تطور العلوم بنوعية الظروف الاقتصادية تماماً كما تربط به كل أنماط الحركة الاجتماعية.

فيرى (روجيه غارودي) أن المستوى التكنيكي لوسائل الانتاج هو الذي يضع أمام العلم قضايا ويحتم عليه حلها مما يطور الفكر العلمي. وبهذا يفسر (غارودي) كيف أن اكتشافاً واحداً قد يتوصل إليه عدة علماء في آن واحد كما اكتشف كل من (كارنو) الفرنسي و(جول) الانجليزي و(ماير) الالماني في وقت واحد قانون التعادل بين الحرارة والعمل. فتطور القوى المنتجة يقدم القضايا بين يدي العلم كما يهيئ له أدوات البحث التي يستخدمها[١].

والآن ما هي الملاحظات التي نكتشف من خلالها بطلان هذا الادعاء؟.

الملاحظة الأولى: وحدة المستوى الاقتصادي واختلاف المستوى العلمي:

فإن المجتمعات التي سبقت العصر الحديث كانت متقاربة في وسائل الانتاج وأساليبه حيث تشكل الزراعة البسيطة، والصناعة اليدوية الشكلين الرئيسين للانتاج، ولكنا نشاهد الاختلاف الكبير

---

١ - الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم: ص ١١ـ١٣.

بين المجتمع الإسلامي في الأندلس والمجتمع الأوروبي في العصور الوسطى ـ مثلاً ـ . فلماذا تم هذا الاختلاف العلمي؟

ولماذا اخترعت الصين القديمة الطباعة دون غيرها واكتسبها المسلمون في القرن الثالث عشر؟

ان هذا دليل واضح على عدم وجود هذه التبعية المحتمة.

الملاحظة الثانية: ليست الحاجة هي التفسير الوحيد لتطور العلم:

ان الكثير من الحاجات الماسة للإنسان لم تستطع أن تجد من يشبعها من العلماء حتى بلغ الفكر المستوى المطلوب، فمثلاً احتاج الإنسان للنظارات منذ أقدم العصور ولم يظفر بما يشبع حاجته إلا بعد أن أخذت أوروبا عن المسلمين معلوماتهم عن انعكاس الضوء وانكساره وتمكنت من صنع النظارات. وقد احتاجت أوروبا لما يحقق لها توجيه السفن منذ القرون الأولى ولم تكتشف الإبرة المغناطيسية إلا في القرن الثالث عشر بينما تؤكد بعض الروايات التاريخية أن الصين قد ظفرت بهذا الكشف قبل عشرين قرناً تقريباً.

وفي قبال ذلك نجد أن العلم اكتشف القوة البخارية في القرن الثالث الميلادي[1] أي قبل بدء الرأسمالية بأكثر من عشرة قرون رغم أن الماركسية تؤكد أن القوة المحركة للبخار هي من حاجات المجتمع الرأسمالي.

الملاحظة الثالثة: الخلط بين العلوم الطبيعية النظرية والفنون العملية:

فإن الفنون العملية الصناعية التي أوجدتها التجارب كانت تسخر لحساب القوى المنتجة ولما تثيره من مشاكل، في حين لم تكن العلوم النظرية التجريبية كذلك. فكانا يشكلان خطين منفصلين منذ القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر حيث استفادت الفنون العملية من العلم حين بدأت صناعة الكهرباء سنة (١٨٧٠).

والثورة العلمية التي قام بها (لافوازيه) في الكيمياء لم يقبلها الناس عامة إلا في نهاية القرن الثامن عشر بعد أن استطاعت الفنون العملية اجراء تحسينات على صناعة الحديد والفولاد على ضوء التجربة وقبل أن يعرف الفنانون مسألة اختلاف نسب الكربون وأمثالها. وهذا الانفصال بين الخطين

---

١ - نفس المصدر السابق: ص ١٢.

يؤكد الانفصال بين الفكر العلمي وحاجات الانتاج.

اما ما جاء به غارودي دليلاً على التعبية من توصل عدة من العلماء إلى اكتشاف نظرية واحدة في أوقات متقاربة فإن له تفسيراً آخر وهو تشابه هؤلاء العلماء في الخبرة والشروط الفكرية والنفسية والمستوى العلمي العام.

وما يدل على إمكان هذا التفسير اننا نجد هذه الظاهرة في حقول علمية نظرية بعيدة عن مشاكل الانتاج، فقد توصل ـ مثلاً ـ عدد من علماء الاقتصاد السياسي في وقت واحد إلى (النظرية الحدية) في تفسير القيمة التبادلية، وهم: جيفونز الانجليزي وفالراس السويسري وكارل منجز النمساوي، وهي تفسير ظاهرة قديمة لا علاقة لها بالانتاج وتطوره.

الملاحظة الرابعة: العلاقة المقلوبة لتبعية العلوم للقوى المنتجة الممونة بوسائل الاختبار:

فالعلوم الطبيعية تنمو بنمو أدوات التجربة من مجاهر وآلات تسجيل، ولكن الأدوات نفسها نتاج علمي.

على انه ما أكثر الحقائق التي كانت أدواتها جاهزة ولكنها بقيت مختفية حتى تكامل الفكر العلمي فاكتشفها. فمثلاً لاحظ آلاف الناس أن المضخة لا تستطيع أن ترفع الماء أكثر من ٣٤ قدماً ولكن (تورتشلي) هو الذي اكتشف أن ذلك يعتمد على أساس الضغط الجوي وتأكد من ذلك بتجربته على الزئبق وهكذا قامت آلاف المخترعات والكشوف. إن الحاجة والأدوات كانتا متوفرتين ولكن التكامل العلمي لم يكن قد بلغ إلى حد اكتشاف هذه الظاهرة.

النتيجة:

اننا وجدنا أن أهم أقساط الفكر وهي: (الدين، الفلسفة، العلم) لا تصدق شمول نظرية المادية التاريخية بل تعلن فشلها.

الدرس الثالث عشر

فشل الماركسية في تفسير الطبقية
ودور العوامل الطبيعية والذوق الفني

عرفنا سابقاً أن الماركسية ادعت انها تستوعب التاريخ الإنساني بتفسيرها (المادي التاريخي) وعرفنا كيف فشلت في تفسير نشوء الأفكار الدينية والفلسفية والعلمية وتطورها فشلاً ذريعاً، وها نحن نلاحظ فشلاً آخر في مجال تفسير نشوء الطبقات الاجتماعية واغفال دور العوامل الطبيعية والذوق الفني.

فهي ترى الطبقية ظاهرة اجتماعية معبرة عن القيم الاقتصادية التي تسود المجتمع مثل (الربح وكيفية الانتاج) وأن أساس الطبقية يقوم على انقسام الناس إلى فئة تملك وسائل الانتاج وأخرى لا تملكها.

وإذا استطاعت الماركسية ببراعتها الكلامية أن تفسر الطبقية هكذا فإن الواقع التاريخي كذّبها أيما تكذيب، حيث رأينا أن الواقع التاريخي في أكثر الأحيان يبرهن على العكس؛ أي أن أوضاع الطبقات هي التي تحدد الأوضاع الاقتصادية لها.

نتيجة ماركسية يكذبها الواقع:

ان قول الماركسية بقيام التركيب الطبقي على أساس اقتصادي ينتج بلا شك أن يكون النشاط في ميدان العمل هو الأسلوب الوحيد لكسب المقام الاجتماعي عن طريق تكوين وضع اقتصادي معين. فهل هذا هو الواقع؟!

ان هذه النتيجة إذا أمكن أن تنطبق على ظرف تاريخي خاص ـ وهو ظرف تكون المجتمع الرأسمالي ـ فإنها لا تنطبق في الظروف الأخرى بل كان الوضع الاقتصادي ـ غالباً ـ يتكون نتيجة الوضع الطبقي.

أمثلة على ذلك:

فقد كان المجتمع الروماني يفصل بين طبقة الاشراف، ومجموع العامة بما فيهم طبقة رجال الأعمال الذين كانوا يملكون ما يملكه الاشراف من ثروات. ومع ذلك فقد كان هناك تفاوت كبير بين الطبقتين.

وقد كانت طبقة (الساموراي) تأتي بعد أمراء الاقطاع في المجتمع الياباني، وتملك نفوذاً كبيراً لا لوضعها الاقتصادي بل لخبرتها بأساليب الفروسية.

وقد تكونت الطبقة الاقطاعية في أوروبا الغربية نتيجة للفتح الجرماني وذلك من قبل القواد الفاتحين الذين تكونت ملكيتهم ـ كما يعترف انجلز ـ نتيجة امتيازاتهم العسكرية والسياسية.

هذا؛

وإذا قالت الماركسية بأن هناك علاقة متبادلة بين العامل الاقتصادي وباقي العوامل فإنها تنسف ماديتها التاريخية لأنها تصبح كباقي النظريات المفسرة للتاريخ مع التأكيد على العامل الاقتصادي لا أكثر.

والماركسية إذ تفشل في تعليل نشوء الطبقية تعليلاً اقتصادياً تفشل في اعطاء الطبقية مفهوماً اقتصادياً كمعبر عن قيمة اقتصادية، فتكون الجماعة التي تعيش على عملها طبقة والتي تعيش على استثمار وسائل الانتاج طبقة أخرى بلا ادخال أي اعتبار آخر.

وطبق هذا التصور يجب أن نجعل كبار الأطباء والمهندسين ومدراء المؤسسات التجارية إلى جنب عمال المناجم لأنهم جميعاً يعيشون على الأجور، ونفصل بينهم وبين مالكي وسائل الانتاج مهما كانت هذا الوسائل، ونتيجة الصراع المحتم ـ في نظرها ـ أن يقف صغار مالكي وسائل الانتاج إلى جنب الطبقة المستثمرة من المالكين، بينما يقف كبار المهندسين إلى صف الكادحين وهو أمر غريب بلاريب ويكذبه الواقع.

النتيجة؛

أولاً: إن حالة الملكية ليست هي العامل الوحيد في تكون الطبقات، ومن الطبيعي لذلك افتراض حصول الطبقية بشكل من الأشكال في المجتمع الاشتراكي الذي تلغى فيه الملكية الخاصة، وبذلك

يبطل برهان الماركسية على زوال الطبقية فيه بعد الغاء الملكية الخاصة.

ثانياً: انه ليس من المحتم أن يكون الصراع الاجتماعي دائماً نتيجة القيم الاقتصادية التي تقررها كيفية التوزيع في المجتمع.

كل هذا بالنسبة للطبقية.

ما هو موقف الماركسية من دور العوامل الطبيعية في التاريخ؟

انها تناستها رغم انه قد يكون لها أكبر الأثر في بناء الافراد والمجتمعات مما لا يمكن انكاره.

ان التاريخ كان سيتغير حتماً لو لم يكن نابليون رجلاً عسكرياً حديدياً، ولم يكن لويس الخامس عشر مائعاً متأثراً بمحظياته، الأمر الذي دفع فرنسا للاشتراك في حرب طاحنة، ولم يكن معاوية بن أبي سفيان متأثراً بنزعاته الجاهلية وعاطفته الأبوية مما دفعه لاعلان يزيد ولياً لعهده، ولو لم ينقذ جندي مقدوني حياة الاسكندر في اللحظة المناسبة فيقطع اليد التي أهوت عليه بالسيف من خلفه وهو في طريقه إلى فتح عسكري خطير كانت له آثار كبرى.

وواضح أن الصلابة والميوعة والعاطفة ليست أموراً يكونها الوضع الاقتصادي، وقد تقول الماركسية: إن العمل الاقتصادي هو الذي هيأ الأوضاع الاجتماعية التي سمحت للملك لويس الخامس عشر مثلاً أن يؤثر على التاريخ بميوعته.

ولكننا نقول: صحيح انه لو لم يكن ملكاً لكان كمية مهملة، ولكن لو كان يتمتع بشخصية صلبة لاختلف دوره التاريخي، فمن الذي سلبه الإرادة القوية؟ أهو النظام الملكي أو العوامل الطبيعية التي ساهمت في تركيبه العضوي والنفسي؟ فللأفراد إذن أدوارهم الرئيسة ـ أحياناً ـ وليست هي ـ كما يزعم بليخانوف ـ[1] ثانوية دائماً.

ذلك أن الفرد قد يكون سبباً لتغيير التاريخ، فلو كان عالم ذرّي في المانيا النازية قد اكتشف سر الذرة قبل أن تكتشف بعدة شهور لاستطاع هتلر أن يقوض الديمقراطية والاشتراكية في أوروبا، ولو أن العلماء الروس لم يكتشفوا هذا السر لتدمر المعسكر الاشتراكي بكامله ولما أمكن للماركسية أن

١ - دور الفرد في التاريخ: ص٩٣.

تنسب اكتشافه للوضع الاقتصادي، وإلا فكيف اكتشفه نفر خاص دون باقي العلماء الكثيرين، انه بلا ريب معلول للتركيب العضوي والشروط الذهنية.

وهنا نقول كيف يمكن أن تكون قوانين تطور وسائل الانتاج هي المتحكمة في التاريخ مع انه من الممكن أن توجد لحظات فردية تغير وجه التاريخ.

الذوق الفني والماركسية:

الذوق الفني ظاهرة اجتماعية عامة تفشل الماركسية في تفسيرها واعطاء جواب اقتصادي على السؤال التالي: لماذا نمتلئ إحساساً وإعجاباً بروعة صورة أبدعها فنان؟

لا يمكن هنا أن يقال أن الذوق تابع للمصالح الطبقية مثلاً وإلا لزم افتراض تغيره بتغير الطبقة وتطور وسائل الانتاج، في حين نجد أن الفن القديم مازال يعجب الإنسانية في عصر الذرة كما كان يعجبها في عصر المحراث اليدوي وقبله. والواقع أن الذوق تابع لعنصر إنساني أصيل بعيد عن قيود المادية التاريخية.

ماذا يقول ماركس؟ إنه يرى أن الإنسان يلتذ بروعة الفن القديم لأنه يمثل طفولة النوع البشري كما يلذ لكل إنسان أن يستعرض أحوال طفولته[1] ولكننا نتساءل أولاً عن سرور الإنسان بأحوال الطفولة وهل هو نزعة أصيلة أو تابعة للعامل الاقتصادي؟ ثانياً: لماذا يحس الإنسان باللذة عند تأمل فنون اليونان مثلاً ولا يحس بها عند استعراض آرائهم ومفاهيمهم، مع انها تمثل الطفولة البشرية أيضأ؟ وثالثاً: بماذا يفسر إعجاب الإنسانية بالمناظر الطبيعية الخلابة في كل عصر مع انها ليست بما يمثل الطفولة البشرية؟

اعتراف خطير لانجلز:

وهكذا رأينا الماركسية تفشل في تفسير أهم الظواهر الاجتماعية فشلاً ذريعاً الأمر الذي حدا بانجلز (المؤسس الثاني للمادية التاريخية) للتصريح بانه وماركس قد اندفعا بروح مذهبية في مفهومهما المادي عن التاريخ، اندفاعاً خاطئاً! فقد كتب الى يوسف بلوخ عام (١٨٩٠) يقول:

---

١ - كارل ماركس: ص ٢٤٣.

«ان توجيه الكتّاب الناشئين الىٰ الاهتمام إلى الجانب الاقتصادي، بأكثر مما يستحق، أمر يقع اللوم فيه على عاتقي وعاتق ماركس، لقد كان علينا أن نؤكد هذا المبدأ الرئيسي لتعارض خصومنا الذين كانوا ينكرونه ولم يكن لدينا الوقت أو المكان أو الفرصة، لنضع العناصر الأخرى التي تتضمنها العلاقة المتداخلة وفى مواضعها الحقيقية»[١].

١ - التفسير الاشتراكي للتاريخ: ص ١١٦.



الدرس الرابع عشر

الشيوعية البدائية: وجودها، علاقاتها، نقيضها

في الفصول الماضية ناقشنا نظرية المادية التاريخية على ضوء أسسها الفلسفية، ثم انتقلنا لمناقشة استيعاب النظرية لكل الظواهر الاجتماعية؛ ونحاول فيما يلي دراسة تفصيلات النظرية، إذ تدّعي أن الإنسانية مرت أولاً بمرحلة الشيوعية البدائية ثم بالنظام العبودي فالاقطاعي فالرأسمالي فالاشتراكي حيث يأذن التاريخ بالسير نحو المجتمع الشيوعي المأمول!! وكل نظام من هذه النظم كان يحمل نقيضه في أعماقه وينمو النقيض وبعد صراع طويل يقضي على النظام ويحل نظاماً آخر محله. فهل تم كل هذا في التاريخ؟

وجود المجتمع الشيوعي البدائي:

من الطبيعي أن يُثار سؤال علمي عن مرور البشرية بهذا الدور حقاً ما دمنا نتكلم عن الإنسانية قبل عصور التاريخ المأثور. وقد أجابت الماركسية عليه بأن اعتبرت بعض المجتمعات المتأخرة الموجودة في هذا العصر شبيهة بالمجتمعات القديمة، وإذا كانت الشيوعية هي التي تتحكم في هذه المجتمعات في نظرها فلابد أن تكون هي النظام السائد في المجتمعات القديمة كلها.

وهنا نقول:

إن الماركسية اعتمدت في معلوماتها عن المجتمعات المتأخرة الحاضرة على أقوال بعض من ذهبوا إليها بل لم تأخذ منها إلا ما يتفق مع نظريتها متهمة الباقي بالتزوير، فحكمت النظرية في تقويم المعلومات بدلاً من تحكيم المعلومات في النظرية.

يقول أحد الماركسيين الكبار: «وبالقدر الذي نستطيع أن نتوغل في الماضي نجد أن الإنسان كان يعيش في مجتمعات، ومما يسهل دراسة المجتمعات البدائية القديمة إنه ما زالت تسود ظروف اجتماعية بدائية ـ حتى عصرنا هذا ـ بين كثير من الشعوب، كما هو الحال بالنسبة لبعض السكان الملوّنين في أفريقيا وبولونيزيا ومالنيزيا واستراليا، وهنود أمريكا قبل اكتشافها، والاسكيمو واللاجون... الخ. وأغلب المعلومات الكثيرة التي وصلتنا من هذه المجتمعات البدائية، قدمها رجال البعثات التبشيرية الذين حرفوا الحقائق عن قصد أو غير قصد»[١].

ثم كيف يمكن التأكد من أن هذه المجتمعات الحاضرة تمثل تماماً المجتمعات القديمة؟ ولا تملك الماركسية دليلاً على بدائيتها بالمعنى العلمي للبدائية بل أن قوانين التطور الحتمي التي تؤمن بها الماركسية تقضي بأن تكون هذه المجتمعات قد تطورت حتماً. فإذا لم تؤمن بتطورها وجب أن تؤمن بالجمود الاجتماعي خلال آلاف السنين.

تفسير العلاقات الشيوعية:

وتفسّرها الماركسية على أساس ظروف الانتاج الضئيل، ذلك أن الناس كانوا مضطرين للانتاج بشكل مشترك لضغطهم أمام الطبيعة، والاشتراك في الانتاج يحتم الملكية الاشتراكية ولا يسمح بالملكية الخاصة ويقوم التوزيع على أساس المساواة لأن الانتاج ضئيل ولا يمكن التفاوت فيه، لأن حصول أحد الأفراد على نصيب يزيد على الآخرين يعني أن يموت الآخر جوعاً[٢].

وقد تحدّث الرحالة (مورجان) عن وجود هذه الحالة في قبائل بدائية في أمريكا الشمالية.

والغريب أن الماركسية عندما تتحدث عن أخلاق المجتمع الشيوعي تنقل عن (جيمس آديررز) ـ الذي درس هنود أمريكا في القرن الماضي ـ إنها كانت تعتبر عدم تقديم المعونة لمن يحتاجها جريمة كبرى، وتنقل عن الباحث (كاتلين): إن كل فرد هندي كان له الحق في الدخول إلى أي بيت والأكل إن كان جائعاً، بل يدخل العجزة ويقاسمون أهل البيت طعامهم فالفرد يحصل على طعامه

---

١ – القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي: ص ١٠.

٢ – تطور الملكية الفردية: ص ١٤.

مهما تهرب من التزاماته في الانتاج ودون أن يفقد غير هيبته[1].

وهذا يعني أن المجتمع يمتلك طعاماً إضافياً يأكل منه العاجز والضعيف، فلماذا كانت المساواة هي الطريقة الممكنة في التوزيع؟ ولماذا لم تستغل هذه الوفرة الانتاجية؟ فقوى الانتاج تسمح بالاستغلال إلا أن الوعي العملي البدائي لم يكن بمستوى الدفع نحو الاستغلال، على أنه لو بررنا التقسيم المتساوي بأنه كان أول الأمر لضآلة الانتاج ثم صار عادة فهل هذا يفسر موقف المجتمع من الأفراد الكسالى الذين يتركون العمل باختيارهم؟ وإذا كانوا قد فرضوا المساواة لئلا تفقد الجماعة أحد أعضائها فلماذا حرصوا على إعالة الكسالى الذين لا يخسرون بفقدهم شيئاً.

ما هو نقيض المجتمع الشيوعي؟

إنها ترى أن المجتمع الشيوعي وُلد هو يخفي تناقضاً في أحشائه بين العلاقات الشيوعية في الملكية وقوى الانتاج حين تنمو فتعيقها العلاقات، فإن نمو وسائل الانتاج جعل في مقدور الفرد أن ينتج فوق ما يلزمه والاكتفاء بعمله في جزء محدود من الوقت لإعاشة نفسه دون أن يبذل كل طاقاته، ولذا كان لابد أن توجد قوة جديدة في المجتمع تجبر الجميع على بذل كل طاقاتهم، ومن هنا لزم استبدال النظام الشيوعي البدائي بالنظام العبودي، وقد بدأ النظام العبودي باستعباد أسرى القبيلة بدل قتلهم، وذلك لأنهم ينتجون أكثر مما يأكلون، وبعد هذا أخذ أثرياء القبيلة يستعبدون أعضاء قبيلتهم، وانقسم المجتمع إلى سادة وعبيد مما ساعد الانتاج على النمو.

ونحن لو ركَّزنا النظر عرفنا أن نمو القوى المنتجة لم يكن يتطلب إلا مزيداً من العمل، وكما يمكن تحقيق المزيد بالنظام العبودي يمكن تحقيقه بالعمل الكثير الحر والاتفاق على مضاعفة الجهود وتقسيم الناتج بالتساوي، بل لنما الانتاج كيفياً أيضاً، لأن الحر يعمل برغبة ويحاول اكتساب الخبرة. فلماذا إذن اختار المجتمع النظام العبودي دون الاتفاق الحر؟ إن الجواب يكمن في الإنسان نفسه، إذ نراه يميل للاقتصاد في العمل وسلوك أقل الطريقين إلى الهدف جهداً، وهذا الميل ليس من نتاج وسائل الانتاج بل من تركيبه الخاص ولذا ظل ثابتاً مدى السنين، وليس نتاجاً للمجتمع وإنما يكون المجتمع لأنه أسهل وسيلة لمقاومة الطبيعية، ولهذا استعبد الإنسان الآخرين.

---

١ - نفس المصدر السابق: ص ١٨.

وعليه فإن قوى الانتاج بنموها هيأت السبيل لأن يسير الإنسان وفق ميله الطبيعي وليست هي السبب الرئيس.

الشيوعية والكسل:

إن الماركسية تلتزم الصمت إزاء عامل آخر من الطبيعي أن يؤثر في القضاء على الشيوعية وهو ما أدت إليه من خمول الكثيرين والانصراف عن الانتاج حتى كتب (لوسكيل) عن بعض القبائل الهندية يقول:

«إنهم من الكسل بحيث لا يزرعون شيئاً بأنفسهم، بل يعتمدون كل الاعتماد على احتمال: ان غيرهم لن يرفض أن يقاسموه في إنتاجه، ولما كان النشيط لا يتمتع من ثمار الأرض بأكثر مما يتمتع به الخامل فإن انتاجهم يقل عاماً بعد عام».

ومن الطبيعي ـ مع هذا ـ أن يقوم الأفراد النشيطين باستعباد الكسالى، ولكن الماركسية لا تشير لذلك لأنها لا تريد أن تعترف بالخمول الذي ينتج عن الشيوعية، مما يبرهن على أنها لا تصلح للإنسان بتركيبه النفسي والعضوي الخاص الدائم في حياته، ومما يوضح ذلك المضاعفات المشابهة التي حدثت خلال محاولة الثورة الحديثة في روسيا لتطبيق الشيوعية تطبيقاً كاملاً فإنها لم تكن نتيجة العقلية الرأسمالية الطبقية ـ كما يدعون ـ وإنما كانت تعبيراً عن مشاعر الإنسان الذاتية التي خلقت معه قبل أن توجد الطبقية.

الدرس الخامس عشر

الفشل الماركسي

في تفسير النظام العبودي والإقطاعي

خلاصة ما سبق: إننا بعد أن رأينا فشل الماركسية في إعطاء أي دليل صحيح على نظرية «المادية التاريخية» وفشلها أيضاً في التخلص من العقبات التي أثرناها في وجهها، رحنا ندرس تفاصيل «المادية التاريخية» بدءاً بالمجتمع الشيوعي البدائي الذي شككنا في وجوده التاريخي أصلاً وفي تفسير علاقاته الاقتصادية وفي سبب تحوله ـ المدعى ـ إلى المجتمع العبودي الأمر الذي أثبت سخف التصورات الماركسية حوله؛ وها نحن نتابع دراسة تفاصيل النظرية فنستعرض المرحلتين (العبودية والاقطاعية) لنقول الحق بشأن تفسير الماركسية لهما.

مع المجتمع العبودي:

ادعت الماركسية أن الإنسانية لابد وأن تكون قد انتقلت من مرحلة (الشيوعية البدائية) إلى مرحلة (المجتمع العبودي) حيث بدأ الانقسام الطبقي إلى سادة وعبيد واستمر هذا الانقسام بأشكال مختلفة حتى يومنا هذا.

وإذا تساءلنا عن العامل الذي أعطى هذا الجزء الاجتماعي منصب (السادة) في حين جعل الآخرين عبيداً لهؤلاء السادة ولماذا لم يتبدل هذا الدور؟ فإن الماركسية تجيب بأن الجماعة التي صارت هي (السادة) كانت تمتلك ثروة أكبر نسبياً فهي تمتلك قدرة على استعباد الآخرين. ولكن لماذا امتلكت هي دون غيرها هذه الثروة الأكبر؟

تجيب الماركسية على هذا بأمرين:

الأول: إن المجتمع الشيوعي كان فيه ولا ريب رؤساء وقادة حربيين ورجال دين وقد استغل

هؤلاء مراكزهم للحصول على الثروة وتكوين ملكيات خاصة وحياة ارستقراطية تجر الآخرين إلى تبعيتها[١].

الثاني: إن جماعة حولت أسرى الحرب إلى عبيد تربح بسببهم الانتاج الفائض عن احتياجاتهم مما جعلها تثرى وتستعبد حتى أعضاء قبيلتها المدينين لها.

المفارقة والخطأ الماركسي:

إذا لاحظنا الجواب الماضي رأينا أن الماركسية ـ في الأمر الأول ـ تعطي العامل السياسي دوراً أساسياً في إنشاء المجتمع العبودي ووضعه الاقتصادي والطبقي، وهو يخالف ما دأبت على ترديده من أن العامل الاقتصادي هو المطور للتاريخ، كما أنها في الأمر الثاني لم تفسر لماذا استطاع بعض أفراد المجتمع دون غيرهم أن يحولوا أسرى الحرب إلى عبيد؟ إنها لا تمتلك لذلك جواباً لأن السر يكمن في الاستعدادات الإنسانية والكفاءات الجسمية والمعنوية وهي أمور لا ترتبط بنوعية الوضع الاقتصادي.

وعلى أي حال فالماركسية ترى أن المجتمع العبودي تحول بعد ذلك إلى المجتمع الإقطاعي.

عامل نشوء المجتمع الاقطاعي:

وهي ترى أن المجتمع الاقطاعي نشأ نتيجة لتناقضات المجتمع العبودي، فقد أصبحت علاقات العبودية ـ بعد مدة طويلة ـ تمنع من نمو الانتاج بعد أن كانت أول الأمر تساعد عليه، وكان منعها من النمو من ناحيتين:

الأولى: إن ظلم السادة أدى إلى موت الكثير من العبيد وهم القوة المنتجة.

الثانية: إن علاقات العبودية حولت الكثير من أحرار القبيلة إلى عبيد فلم يستطع المجتمع أن يمتلك جيشاً من الأحرار الذين يغزون فيجلبون له الكثير من العبيد أي القوى المنتجة الجديدة..

وهذا النقص في القوى المنتجة خلق التناقض بين النظام العبودي ونمو الانتاج فانهدم هذا النظام وحل محله النظام الاقطاعي.

---

١ - راجع كتاب تطور الملكية الفردية: ص ٣٢.

غفلة الماركسية عن بعض النقاط الجوهرية:

إن الماركسية إذ تقرر ما تقدم تغفل عن أمور جوهرية مما يكشف عن نقصانها وتناقضها في هذا المجال كغيره من المجالات.

وهذه النقاط هي كما يلي:

النقطة الأولى: إن المجتمع الروماني ـ مثلاً ـ قد تحول من النظام العبودي إلى النظام الاقطاعي ولكن لا بطريقة ثورية خلافاً لقانون ماركسي عام هو (قانون قفزات التطور) وتحول التغييرات الكمية التدريجية إلى تغيير كيفي دفعي (ثوري). فالماركسية نفسها تؤكد أن السادة الرومان بعد أن أحسوا بأن نظام الرق لا يضمن لهم مصالحهم بدأوا يعتقون كثيراً من عبيدهم ويقسمون أملاكهم إلى أجزاء صغيرة ويعطونها إليهم. هذا وكان غزو الجرمان للرومان عاملاً آخر في تكوين النظام الاقطاعي كما اعترفت الماركسية بذلك مع أنه بعيد عن قوانينها.

الثورة تسبق التحول بقرون:

والطريف أن نجد العبيد يثورون قبل تحول المجتمع إلى الاقطاع بقرون، وذلك من مثل حركة الأرقاء في (أسبرطة) قبل الميلاد بأربعة قرون، وكذلك حركة العبيد في الدولة الرومانية بزعامة (سبرتاكوس) قبل الميلاد بسبعين سنة تقريباً. وهكذا قامت الثورة قبل أن تشتد التناقضات بين قوى الانتاج والعلاقات الاقتصادية، وإنما قامت على أساس الاضطهاد والظلم وتوفر الوعي والقيادة، وعليه فليست كل ثورة معبرة عن حاجة من حاجات الوضع الاقتصادي.

ولكن كيف ينسجم هذا مع ما يقوله انجلز: «مادام أسلوب انتاجي ما، لا يزال يرسم مدرجاً متصاعداً في سلم التطور (أي مادام الانتاج متطوراً)، فإنه لا يفتأ يقبل بحماس وترحاب، حتى من لدن أولئك الذين ازدادت حالتهم سوءاً، جراء (تبعاً لـ) اسلوب التوزيع المتماثل وإياه»[١]. فلماذا إذن ثارت جماهير العبيد ثورة عارمة قبل أن توجد الضرورة التاريخية لتغير النظام العبودي بعدة قرون.

النقطة الثانية: لم يسبق التحول إلى الاقطاع أي تطور في وسائل الانتاج.

يقول ماركس: «إن أي تكوين اجتماعي، لا يموت أبداً قبل أن تتطور القوى المنتجة التي

---

١ - ضد دورهرنك: ج ٢، ص ٩.

تستطيع أن يفسح لها المجال»[١].

ومع هذا فقد كان شكل الانتاج واحداً في المجتمع العبودي والاقطاعي، وهو الزراعة والخدمة اليدوية؛ وفي مقابل هذا نجد أن اشكال الانتاج قد تطورت بلا أن يحصل تغيير في الكيان الاجتماعي، فقد استعان الإنسان أول الأمر بالأحجار الطبيعية، ثم صنع أدوات حجرية، ثم اكتشف النار وصنع الفؤوس والحراب، ثم ظهرت الأدوات المعدنية والسهام، ثم ظهر الانتاج الزراعي ثم الحيواني، كل ذلك والنظام الاجتماعي بدائي شيوعي واحد ـ كما تعترف الماركسية نفسها ـ.

فلماذا إذن نربط التغيير الاجتماعي بخصوص تطور شكل الانتاج دون أن نجعله تابعاً لتطور الأفكار الإنسانية العملية التي يحصل عليها الإنسان بعد تجاربه الاجتماعية تماماً كما أن أشكال الانتاج تتبع الأفكار العلمية التي يحصل عليها بعد التجارب الطبيعية؟ ولما كانت التجارب الطبيعية أسرع وأقصر من التجارب الاجتماعية فإن من المتوقع أن تتطور أشكال الانتاج أسرع من تطور أشكال النظام الاجتماعي وإذا تم هذا فقد انهار البنيان التاريخي الماركسي من أساسه.

النقطة الثالثة: ذكرت الماركسية أن النظام العبودي صار يشكل مانعاً من نمو الانتاج ولذا أزاحته قوى الانتاج. فهل كان هذا واقعاً؟ وهل تطور الانتاج تبعاً لذلك؟

إننا لو ركزنا على الحياة الاقتصادية للدولة الرومانية لوجدنا انها بلغت في بعض المناطق مستوى اقتصادياً رفيعاً ونمت فيها (الرأسمالية التجارية) وابتعدت عن الاقتصاد المحلي المغلق (اقتصاديات البيت) فتوسعت التجارة مع الدول المعاصرة لها لكون الطرق معبدة آمنة، بالإضافة لازدهار التجارة الداخلية بين ولايات الامبراطورية حتى أن الأواني الفخارية الطينية ـ مثلاً ـ كانت تغطي السوق العالمية من بريطانيا إلى شواطئ البحر الأسود شرقاً.

وعليه، فلماذا لم يتطور الوضع الاقتصادي آنذاك من الرأسمالية التجارية إلى الرأسمالية الصناعية ـ وفقاً لقانون التطور الحتمي وكما حدث في القرن الثامن عشر ـ والمفروض أن الشروط المادية للتطور كلها حاصلة.

إن التاريخ يبرهن على العكس فقد كان قيام النظام الاقطاعي سبباً في القضاء على الرأسمالية التجارية والعودة إلى (الاقتصاد المغلق) والاكتفاء بالمنتوجات المحلية البسيطة وهو اقتصاد شبه

---

١ – نقل هذا القول مؤلف «فلسفة التاريخ»: ص٤٧.

بدائي. فهل هذا هو النمو التاريخي؟ أم أنه يشكل نكسة وتراجعاً لقوانين المادية التاريخية، وعقبة في وجه النمو الاقتصادي؟

وهكذا نجد دائماً فشل الماركسية في مختلف خطواتها وتحليلاتها مما يدعو للأسى على حال أولئك الذين غرتهم الألفاظ الماركسية الرنانة التي لا تخفي وراءها واقعاً حقيقياً.



الدرس السادس عشر

فشل الماركسية في تفسير نشوء المجتمع الرأسمالي

رأينا من قبل تتابع فشل الماركسية وتناقضاتها في تفسيراتها المختلفة ومن ذلك تفسيرها لنشوء كل من المجتمع العبودي والمجتمع الاقطاعي وعلاقاتهما.

وها نحن ننقد تفسيرها لنشوء المجتمع الرأسمالي في هذا الفصل:

ترى الماركسية أن النظام الاقطاعي بانهدامه أوجد النظام الرأسمالي. ويركز ماركس على ما يسميه (التجمع الأولي لرأس المال) والذي قامت على أساسه الطبقة الرأسمالية التي استفادت منه في تحويل القوى العمالية الضخمة إلى أفراد يعملون بأجرة. ولكن كيف حصل هذا التجمع الأولي للمال؟

إن ماركس يرفض النظريات القائلة بأنه قام على أساس ما للمالكين من ذكاء واقتصاد وحسن تدبير جعلها تحصل بالتالي على رأس مال، ثم يؤكد على أنه بالتحليل يظهر أن الأجير في الرأسمالية لما كان لا يملك وسائل الانتاج فهو يقبل بالعمل بأجرة، فلكي يولد النظام الرأسمالي يجب أن يكون قد جرى انتزاع وسائل الانتاج التي كان المنتجون يستخدمونها لتحقيق عملهم الخاص، وحصرها في أيدي الرأسماليين التجاريين.

وقد تمت الحركة التاريخية لهذا الانتاج بأساليب الاستعباد والنهب والعنف لا الذكاء والاقتصاد وأمثال ذلك كما تتخيل مراجع الاقتصاد السياسي التقليدي[١].

ونلاحظ هنا:

أولاً: إن ماركس لم يقصد أن ينتقد الرأسمالية ـ أخلاقياً ـ لأنه يراها في ظروفها مسايرة للتطور

---

١ - راجع رأس المال: ج ٣، ق ٣، ص ١٠٥٠ـ١٠٥٥.

الاقتصادي فهي متفقة مع القيم الأخلاقية التي تبتني بدورها على الظروف الاقتصادية، فكل ذلك الغصب والنهب والظلم أمر حسن في ظرفه طبق النظرية الماركسية في الأخلاق!!

وثانياً: إن النتيجة التي توصل إليها ليست مما تفرضه المقدمات التي ذكرها، فالنظام الرأسمالي يتوقف بلاريب على عدم وجود وسائل انتاج عند الطبقة العاملة وانحصارها لدى التجاريين، ولكن لا ربط لهذه المقدمات بمسألة لزوم تجريد العمال من وسائل الانتاج بالقوة.

فإذا قالت الماركسية: إن القوة هي التفسير الوحيد لما نجده من عدم وجود وسائل الانتاج لدى العمال وانحصارها بالتجاريين،

قلنا:

أولاً: إن الواقع التاريخي يكذب ذلك؛ ففي المانيا ـ حيث قامت الرأسمالية على أكتاف الطبقة الاقطاعية ـ قام الاقطاعيون بتحويل ثرواتهم الاقطاعية إلى رؤوس أموال وشيدوا المصانع وأداروها، وفي الجمهوريات التجارية الإيطالية (كالبندقية) و(جنوا) و(فلورنسة) وجدت طبقة تجارية تشتري منتوجات العمال وتتجر بها وجنت الأرباح الطائلة من التجارة مع الشرق بعد الحروب الصليبية، بل احتكرت التجارة بعد الاتفاق مع سلاطين المماليك، في مصر والشام ـ وهكذا تخلصت من سلطة الاقطاع وشيدت المصانع الكبيرة التي قضت على الصناعات اليدوية الصغيرة فقامت الرأسمالية الصناعية.

ثانياً: إن التفسير الماركسي لا يكفي لحل المشكلة، فلماذا استطاعت فئة معينة دون غيرها أن تعتدي بالقوة على المنتجين الصغار وتسلبهم انتاجهم؟

ثالثاً: إن سلطه الاغتصاب التي أوجدت الطبفة الرأسماليه ليست عاملاً ماركسياً، وبهذا يهدم ماركس منطقه التاريخي بنفسه. فكان من الجدير به أن يأخذ بوجهة النظر التقليدية في تفسير ظهور الطبقة الرأسمالية.

ملاحظة أخيرة: قام ماركس باستخراج شواهد تاريخية على الاغتصاب من تاريخ انجلترا فحسب وشرح كيف جرد الاقطاعيون الفلاحين من أراضيهم وحولوها إلى مراع فتحول الفلاحون إلى عمال في سوق ا لبورجوازية الناشئة، فهي عمليات تجريد الفلاح من أرضه لحساب الاقطاعي، لا تجريد الصانع من وسائل الانتاج لحساب التجاريين. ثم يذكر أن السبب الحقيقي لهذا التجريد هو

ازدهار مصانع الصوف في الجزء الجنوبي من بلجيكا (الفلاندرز)[١] ورغبة الاقطاعيين لتصدير الصوف الانجليزي الرفيع المستوى إليها.

وهكذا نلاحظ أن (طرد الفلاحين) ـ وهو السبب الرئيس لتكون الرأسمالية ـ يقوم على أساس تناقضات النظام الاقطاعي أو العلاقات الاقطاعية ـ كما تقرر النظرية الماركسية ـ بل على أساس عامل خارجي هو ازدهار الرأسمالية التجارية للصوف.

ثم إن ماركس أدرك أن طرد الفلاحين لا يفسر التجمع الأولي لرأس المال الصناعي وإنما يفسر كيف وجد السوق الرأسمالي العمال فراح يفسر ظهور المجتمع الرأسمالي بالاستعمار الذي شمل مناطق أمريكا وأفريقيا والنهب الذي صاحبه، وهي عناصر غير ماركسية لأنها تعبر عن القوة السياسية والعسكرية إلا أن ماركس في النهاية يعتبر عامل القوة عاملاً اقتصادياً فيقول: «فالقوة هي المولد لكل مجتمع قديم أخذ في العمل، إن القوّة هي عامل اقتصادي»[٢].

وهذا لا يتفق مع ما قاله الماركسي الثاني انجلز حول التطورات الرأسمالية:

أنه «يمكن تفسير هذه العملية بأجمعها، بعوامل اقتصادية بحتة، وما من حاجة قط في هذا التفسير إلى اللصوصية (القوة) (التدخل الحكومي والسياسي) بأي نوع كان. لا يبرهن تعبير: (الملكية المؤسسة على القوة) في هذا الصدد كذلك، إلا على أنه عبارة يجترها (يرددها) مغرور، ليغطي على حرمانه من فهم مجرى الأمر الواقعي (أي جهله بها)».

والحقيقة:

إننا لا نريد الاعتراض على وصف ماركس لظروف الرأسمالية الانجليزية ولا الدفاع عن تاريخ الاستعمار الأوروبي الأسود، ولكنا نناقش في ادعاء ماركس بأن الرأسمالية لا يمكن أن تنشأ إلا في مثل تلك الظروف ـ إذ لا دليل على ذلك بل أن التاريخ يكذبه ومنه تاريخ اليابان ـ التي يعتبرها ماركس الصورة الأمينة للاقطاع[٣]. فكيف تحولت اليابان إلى الرأسمالية؟

عندما دخل الأسطول الأمريكي خليج (أوراجا) وراح يفاوض حاكم اليابان العسكري لعقد

---

١ - نفس المصدر السابق: ق ٢، ج ٣، ص ١٠٥٩.

٢ - نفس المصدر السابق: ق ٢، ج ٣، ف ١، ص ١١١٩.

٣ - نفس المصدر السابق: ق ٢، ج ٣، ص ١٠٥٨.

معاهدات معينة أحست اليابان بخطر الغزو الاقتصادي المدمر وعرف المفكرون أن طريق النجاة هو التصنيع واستخدموا سادة الاقطاع لتحقيقه، فقاموا بعزل الحاكم العسكري وإعادة السلطة للأمبراطور الذي جند إمكاناته لإيجاد الثورة الصناعية ونمت بذلك طبقة التجار والصناع وتحطم النظام الإقطاعي ـ ولكن بهدوء ـ حتى نزل أشراف الاقطاع عن امتيازاتهم القديمة سنة ١٨٧١ وتم كل شيء بسلام. فهل تنطبق على هذا تفاسير ماركس؟

إننا نجد:

أولاً: إن التحول إلى الرأسمالية تم بشكل سلمي لا ثوري دفعي آني.

وثانياً: إن المجتمع الياباني كله وقف مع هذا التطور فلم يكن هناك صراع طبقي.

وثالثاً: إن القوة لم تكن هي السبب في تجمع رأس المال الأولي وتراكمه، فلم تتم عمليات غاصبة تجرد المنتجين من وسائلهم وإنما تم التحول بنشاط شعبي عام استخدمت فيه السلطة الحاكمة نفوذها السياسي كله.

فأين هي إذن تفاسير ماركس في هذه الصورة الأمينة للاقطاع؟!



الدرس السابع عشر

فشل الماركسية في تعيين جوهر القيمة

في الفصول السابقة ـ وبعد بعض التمهيدات ـ درسنا نظرية (المادية التاريخية) على ضوء أسسها الفلسفية، وفندنا علاقتها بها، كما قمنا بمناقشة ادعائها لشمول مختلف الحوادث التاريخية وانتقلنا لمناقشة تفاصيل النظرية بعد ذلك، ولاحظنا فشلها في تفسير المجتمعات الشيوعية البدائية، والعبودية، والاقطاعية والرأسمالية وعلاقاتها المختلفة. ونحاول هنا اظهار الوجه الاقتصادي، للماركسية تمهيداً لمتابعة تحليلها لقوانين المجتمع الرأسمالي... ويشكل قانون (جوهر القيمة) أساس البناء الاقتصادي فما هو التحليل الماركسي له.

قانون: العلم أساس القيمة:

قبل كل شيء قبل ماركس ما قاله (ريكاردو) وغيره: ان العمل البشري هو جوهر القيمة التبادلية (أي أن قدرة أي سلعة على تعويضها بسلعة أخرى تقدر على ضوء ما أنفق عليها من عمل بشري).

وقد اشترط (ريكاردو) لهذه النظرية أن يتوفر جو (التنافس) بعد أن لاحظ أن الاحتكار قد يضاعف القيمة التبادلية للسلعة دون زيادة كميات العمل المنفق، كما انه لاحظ أن العمل البشري يتفاوت في كفايته، فلا تتساوى ساعة من عمل الصانع الذكي النشيط مع ساعة من عمل البليد الكسول، فافترض مقياساً عاماً وسطاً بحيث أن كل كمية من العمل توجد ما يناسبها من القيمة إن كانت متوافقة مع المقياس العام وهو ما أسماه (ماركس) (كمية العمل الضرورية اجتماعياً).

وإذا كان العمل هو جوهر القيمة فما هو دور (الأرض) و(رأس المال)؟

إن ريكاردو يجيب بأن ربيع الأرض لا يؤثر في تكوين القيمة ـ خلافاً لما اعتقده الاقتصاديون ـ

اما ما نشاهده من تأثير فهو نتيجة الاحتكار وسيطرة البعض على الأراضي الأكثر خصباً.

واما رأس المال فهو عمل مجتمع لا أكثر، ولكن (ريكاردو) اعترف بالربح الرأسمالي (رغم ان الرأسمال لا يتدخل في تكوين القيمة) وذلك على أساس (الزمن) الذي يتخلل بين الاستثمار وظهور السلع للبيع مما يستوجب أن تباع السلعة بسعر يعود بشيء من الربح لصاحب الرأسمال.

وقد أقر (ماركس) نظرة (ريكاردو) في الريع العقاري مع شيء من التوضيح ولكنه هاجم اعترافه بمنطقية الربح الرأسمالي ووضع نظرية (القيمة الفائضة).

كيف وضع ماركس القاعدة الأساسية لاقتصاده؟

بدأ ـ قبل أي شيء ـ بالتمييز بين القيمة الاستعمالية التي تتبع المنافع التي تؤديها السلع ـ وهي مختلفة ـ والقيمة التبادلية التي تجعل من الممكن مبادلة سلعة بأخرى؛ فالسيارة تؤدي منفعة غير منفعة البيت ولكن يمكن أن يبادل أحدهما بالآخر عبر شيء مشترك بينهما. وليس هذا الأمر المشترك صفة طبيعية أو هندسية لأنها لا تدخل في الحساب إلا بمقدار منافعها الاستعمالية وهي مختلفة، وإنما هو العمل البشري، فلما كانت كمية العمل المنفق على السيارة تساوي الكمية المنفقة على البيت أمكن التبادل بينهما.

فالعمل هو جوهر القيمة التبادلية[1] وهو الذي يحدد ثمنها في السوق وإن أمكن أن تلعب قوانين (العرض والطلب) دوراً ثانوياً في خفضه ورفعه تبعاً لوجود المنافسة أو الاحتكار، ولكنها لا تستطيع أن ترفع الثمن بشكل غير محدود؛ فلا يمكن أن ترتفع قيمة المنديل إلى قيمة السيارة. وقد أكدت الماركسية على أن هذا القانون يتوقف على:

أ ـ توفر المنافسة التامة فلا يسري إلى حالات الاحتكار.

ب ـ كون السلعة نتاجاً اجتماعياً (أي يمكن إيجاده عن طريق العمل المتعارف الاجتماعي دائماً) فلا يشمل الانتاج الفردي الخاص كاللوحة الفنية.

---

١ ـ نفس المصدر السابق: ج ١، ق ١، ف ١، ص ٤٤ـ٤٩.

بعض الملاحظات على هذا التحليل:

الملاحظة الأولى: إن ماركس في هذا التحليل يتبع طريقة ذهنية بعيدة عن التجربة وإلا فإن نظريته تعني: ان الأرباح من مشروع لآخر تختلف تبعاً لاختلاف كمية العمل المأجور المنفق خلال الانتاج بلا أن يكون لكمية الآلات والأدوات أثر في ذلك، لأنها لا تعطي أية قيمة أكثر مما تفقده. هذا مع اننا نشاهد بوضوح أن الربح في الحياة الاقتصادية السائدة يزداد بازدياد الآلات والأدوات.

نعم وضع ماركس نظريته ـ بتحليل ذهني ـ أولاً ولما وجد الواقع يصطدم بها راح يؤكد أن هذه النتائج العكسية هي مظهر من مظاهر المجتمع الرأسمالي الذي يجبر المجتمع على الانحراف عن القانون الطبيعي للقيمة والتكليف وفقاً لقوانين العرض والطلب.

الملاحظة الثانية: لو اتبعنا تحليل ماركس للقيمة التبادلية في عملية مبادلة بين انتاج اجتماعي كنسخة من كتاب (وسائل الشيعة) ذي العشرين جزءاً وانتاج فردي (كخط أثري قديم) فهل يمكن أن نقول أن العنصر المشترك هو (العمل البشري)؟ كلا والماركسية نفسها استثنت هذا من القانون. ولكن نتساءل إذن ما هو الأمر المشترك بينهما إن كان يلزم أن يوجد أمر مشترك ليتم التبادل؟ ألا يبرهن هذا على أن هناك أمراً مشتركاً آخر غير العمل وهو موجود في السلع الفردية والسلع الاجتماعية على السواء؟ ولماذا لا يكون هذا هو جوهر القيمة؟

الملاحظة الثالثة: من مظاهر عدم واقعية قانون القيمة هذا اننا نجد أن الأرض تصلح لكثير من الاستعمالات البديلة فيمكن زراعتها بالقطن والحنطة وغير ذلك. كما نجد أن هناك قطعة من الأرض هي أكثر كفاءة من غيرها في انتاج الرز مثلاً والقطعة الأخرى في انتاج الحنطة وهكذا، فكل أرض لها استعداد طبيعي لنوع من الانتاج، فإذا وزعت كمية معينة من العمل بشكل صحيح على الأرض واستخدمت كل طبق استعدادها لأنتج ذلك محصولاً أكبر بكثير مما لو صرفت نفس كمية العمل على الأرض مع توزيع سيِّئ وبلا تخطيط. ولا ريب في عدم تساوي المحصولين في القيمة التبادلية، وهذا الاختلاف لا يمكن تفسيره إلا بالدور الإيجابي الذي تلعبه الأرض في تنمية الانتاج وتحسينه. وعليه فما هو جوهر القيمة الذي تؤثر الأرض في تكوينه كما يؤثر العمل أيضاً؟

الملاحظة الرابعة: كيف تفسر الماركسية مسألة انخفاض القيمة التبادلية للسلعة بعد أن تنخفض الرغبة الاجتماعية فيها نتيجة لعامل سياسي أو ديني أو غيره، ورغم احتفاظها بنفس الكمية من العمل الاجتماعي المنفق، فالقيمة الاستعمالية ودرجة الانتفاع لهما الأثر في تكوين القيمة.

والماركسية تتغاضى عن هذه الظاهرة ولكنها تؤكد على ظاهرة أُخرى وهي تبعية قيمة السلعة لكمية العمل المنفق عليها، فلو ساءت ظروف الانتاج وتطلبت انفاق عمل أكثر زادت القيمة، بعكس الأمر فيما لو تحسنت الظروف وقلت كمية العمل المنفق، وهو أمر صحيح ولكنه لا يبرهن على صحة النظرية الماركسية للقيمة بعد أن كان من الممكن تفسيره بوجه آخر وهو عامل الندرة والقلة في العرض وازدياد الرغبة فيه.

الملاحظة الخامسة: ان العمل عنصر مختلف في الدرجة والأهمية، فهناك العمل الفني المتوقف على الخبرة الخاصة كعمل المهندس المعماري، وهناك العمل البسيط كعمل الحمّال والبائع المتجول.

كما أن العمل يتأثر بالظروف النفسية والاستعداد الطبيعي والرغبة في التفوّق والعواطف نحوه، فتتغير نوعية العمل باختلاف هذه الظروف ولا يمكن قياس الأعمال قياساً كمياً فقط من جهة، وليس لدينا مقياس نقيس به العنصر الذاتي والظروف النفسية ونوعية العمل على ضوئه من جهة أخرى.

فهنا إذن مشكلتان هما: مشكلة قياس عام للكميات الفنية وغير الفنية من العمل.

ومشكلة قياس نوعي لكفاية العمل على ضوء الظروف النفسية.

أما المشكلة الأولى: فقد حاولت الماركسية حلها بتقسيم العمل إلى بسيط ومركب؛ فالبسيط هو الجهد المبذول عن طريق القوة الطبيعية المتعارفة بلا أي تمرين بدني أو ذهني كعمل الحمال. أما المركب فهو الذي تستخدم فيه الطاقات والخبرات المكتسبة من عمل سابق كعمل المهندسين. والمقياس العام للقيمة التبادلية هو العمل البسيط، أما المركب فهو عمل بسيط مضاعف. فهل هذا التفسير صحيح؟

إن المهندس لو أنفق عشرين سنة للوصول إلى مستوى معين من الخبرة ومارس العمل عشرين سنة أخرى، فسوف يحصل ـ على أساس التحليل السابق ـ على قيمة تساوي قيمة عمل الحمال في أربعين سنة. فهل هذا هو الواقع؟ وهل توافق عليه الدول؟

إن الاتحاد السوفياتي نفسه يرفض ذلك، فربما زاد راتب العالم الفني فيه على راتب العامل البسيط بعشرة أضعاف أو أكثر بالرغم من انه لم يصرف تسعة أضعاف عمر العامل البسيط في الدراسة وبالرغم من توفر العمال الفنيين كتوفر القوى العاملة البسيطة مما يرجع الفرق إلى قانون القيمة دون ظروف العرض والطلب.

واما المشكلة الثانية (مشكلة القياس النوعي للعمل) فقد حلتها ـ بزعمها ـ عن طريق أخذ (العمل

الاجتماعي المتعارف) مقياساً للقيمة.

وعليه فالعامل الذي يتمتع بشروط ترفعه عن المتعارف يمكنه أن يخلق لبضاعته خلال ساعة قيمة أرقىٰ مما يخلقه العامل المتعارف خلالها.

وخطأ الماركسية يكمن في أنها ترى أن الظروف هي عوامل تساعد العامل في انتاج كمية أكبر في وقت أقصر فينتج مثلاً مترين من النسيج خلال المدة التي يمكن للعامل المتعارف أن ينتج فيها متراً واحداً ولكنها تغفل عن الامتيازات الكيفية في السلع المنتجة وذلك نلاحظه في عمل رسامين لمدة ساعة على تصوير لوحة لكل منهما ولكن إحدى اللوحتين كانت أبدع بكثير من الأخرى نتيجة الاستعداد الطبيعي لراسمها.

ولا يستطيع الآخر أن يأتي بمثلها حتى ولو ضاعف الوقت، فليست المسألة مسألة كمية فقط،

وليس هناك من يرضى باستبدال هذه بتلك مهما كانت طبيعة السوق ونسبة العرض فيه إلى الطلب. فنوعية الصورة وروعتها لاتعبر عن مقدار العمل بل عن نوعية العمل المنفق، فلا ينفع إذن المقياس الكمي لوحده لقياس كل القيم التبادلية.

الرغبة الاجتماعية هي السر:

رأينا بعض العقبات في وجه نظرية ماركس في تفسير القيمة والتي اضطر إليها بعد أن استبعد المنفعة الاستعمالية فلم يجد العنصر المشترك بين السلعتين المتبادلتين إلا في العمل المنفق، ولكنه غفل عن وجود صفة نفسية فيهما بدرجة واحدة رغم اختلافهما في الخصائص الفيزياوية الكيمياوية ـ وهي الرغبة الإنسانية في الحصول عليهما والتي تتبع المنفعة الاستعمالية لهما ـ ومع هذا لا داعي لاعتبار العمل أساس القيمة. وينهار استدلال ماركس، وتحل الرغبة محل العمل وعندها نتخلص من الصعوبات السابقة. فالذي يوفر امكانية مبادلة كتاب (وسائل الشيعة) الكبير بـ (الخط الأثري) هو هذا المقياس النفسي، أي الرغبة الإنسانية المتساوية فيهما.

ولما كانت الرغبة ناتجة من المنفعة الاستعمالية فلا يمكن إسقاط هذه المنفعة من الحساب، ولذا فالسلعة التي لا منفعة لها لا قيمة تبادلية لها أيضاً مهما كان العمل المنفق، الأمر الذي اعترف به ماركس دون أن يوضح سر الترابط بين المنفعة الاستعمالية والمنفعة التبادلية ولم يمكنه ذلك.

ويجب أن نلاحظ أن درجة الرغبة ـ في أي سلعة ـ تتبع أهمية منفعتها من جهة كما أن درجة

الرغبة تنخفض كلما أمكن الحصول على السلعة بشكل أسهل وذلك أثر كثرتها، في حين تـرتفع الرغبة كلما صعب الحصول على السلعة لندرتها. فقلة السلعة يؤثر على رفع الرغبة والقيمة بالتالي، في حين تؤثر كثرتها بالعكس حتى يفقد الشيء أي قيمة تبادلية إذا أمكن الحصول عليه بلا جهد مطلقاً كالهواء.

وهكذا نلاحظ فشلاً ماركسياً آخر في تفسير جوهر القيمة، الأمر الذي يهدُّ كل ما بـنى عـليه من نتائج.

الدرس الثامن عشر

قيمة الرأي الماركسي في تناقضات الرأسمالية

كنا في صدد متابعة تفاصيل النظرية الماركسية في تفسير التاريخ وقد فندنا قانونها (العمل جوهر القيمة) الذي بنت عليه تحليلاتها للمجتمع الرأسمالي وتناقضاته.

وقبل أن نلاحظ هذه التحليلات ننبه على ما يلي:

أولاً: أن الإسلام يرفض الرأسمالية وان أتفق معها في الاعتراف بالملكية الخاصة. ولذا فلسنا نبررها عندما نناقش التحليل الماركسي لها.

ثانياً: أن خلاصة رأينا في التحليل الماركسي هو التأكيد على:

أ ـ أن الماركسية تعتبر أن الاحتكار والاستعمار وباقي مساوئ الرأسمالية ناشئة فقط من تشريع الملكية الخاصة بينما هي في الواقع نتيجة لوجود الملكية الخاصة في جو رأسمالي له طبيعته الاقتصادية والسياسية والفكرية.

ب ـ إن أسسها العلمية الاقتصادية خاطئة.

تناقضات الرأسمالية في رأي الماركسية:

تعتبر الماركسية الربح الذي يأخذه الرأسماليون من الانتاج هو محور التناقض في الرأسمالية، ان قيمة البضاعة مستمدة من العمل المأجور الذي أنفق عليها. فالرأسمالي لو اشترى الخشب بدينار واستأجر العامل ليصنع منه سريراً يبيعه بدينارين، فإن القيمة الجديدة ـ الدينار الثاني ـ مستمدة من العمل، ولكن الرأسمالي يعطى جزءاً من القيمة الجديدة للعامل ويبقى الجزء الآخر له. وعليه فيجب

أن ينتج العامل قيمة تزيد على أجرته ويسميها ماركس (القيمة الفائضة).

ويوضح هذا فيقول:

بأن المالك يشتري من التاجر المواد والأدوات ومن العامل العمل، وإذا كان الطرفان ينتفعان منفعة استعمالية من هذا الشراء والبيع إذ كل منهما يستبدل بضاعة لها منفعة استعمالية لا يحتاجها بأخرى يحتاجها فليسا كذلك بالنسبة للقيمة التبادلية، فإن التبادل يتم بين متساويين بشكل طبيعي ومع التساوي لا معنى للربح. فيستحيل أن يحصل أي من البائع والمشتري على ربح، لأنه لو باع البضاعة ـ مثلاً ـ بأغلى من ثمن شرائها أو اشتراها بأرخص من قيمتها، فإنه سيخسر ما ربحه حينما يتحول إلى مشتر بعد أن كان بائعاً أو العكس.

وهكذا لن يحصل المنتجون على قيمة فائضة وربح لأنهم هم أيضاً مستهلكون لبضائع غيرهم فيخسر بصفته مستهلكاً ما يربحه بوصفه منتجاً.

وعليه فالربح الرأسمالي هو جزء من القيمة التي أوجدها العامل في المادة، وقد حصل عليه المالك لأنه لم يشتر من العامل عمله حتى يعوضه بما يساويه أو يعطيه القيمة التي خلقها، وذلك باعتبار أن (العمل هو جوهر القيمة) عند ماركس ولا يكتسب العمل قيمة من شيء فليس هو سلعة، وإنما الذي اشتراه المالك هو (قوة العمل) وقوة عمل عشر ساعات مثلاً تحدد قيمتها بمقدار العمل اللازم للمحافظة على هذه القوة لمدة عشر ساعات وإعاشة العامل فيها.

فالمالك يشتري (قوة العمل) لا (العمل)، وواضح أن عمل عشر ساعات هو أكثر من العمل اللازم لإعاشة العامل عشر ساعات، والمالك هو الذي يتسلم الفرق بين القيمتين أي (القيمة الفائضة) وهي سرقة على أساسها يقوم الصراع الطبقي بين المالكين والعمال.

مناقشة هذا التحليل:

إن نظرية (القيمة الفائضة) تعتمد على قانون (العمل جوهر القيمة) الذي أبطلناه في الفصل السابق حيث قلنا أن القيمة إنما تقاس بمقدار (الرغبة الاجتماعية) وعليه فليس الربح دائماً جزءاً من القيمة التي يخلقها العمل. فإن مما يؤثر في القيمة (المواد الطبيعية الخام) ذات الندرة نسبياً، فالخشب نادر نسبياً وليس كالهواء، لذا فهو يؤثر في تكوين القيمة التبادلية للسرير رغم انه لم ينفق في انتاج الخشب عمل بشري. وقد أهملت الماركسية المواد الطبيعية تماماً في مجال تكوين القيمة لأجل

ذلك، والحقيقة أن المادة الطبيعية في باطن الأرض قد تبدو بلا قيمة ما لم تمتزج بالعمل البشري، ولكن العمل نفسه لا قيمة له أيضاً ما لم ينفق على استخراج الذهب ـمثلاً ـ إذ لو أنفق عبثاً فإنه لا ينتج شيئاً.

(المادة والعمل) متضامنان في تكوين القيمة التبادلية للمادة المستخرجة، وكذلك فإن للأرض أثراً في هذه القيمة بدليل أن كمية العمل التي تنفق في أرض غير صالحة لزراعة الرز ـ مثلاً ـ تنتج قيمة أقل مما لو أنفقت نفسها على أرض صالحة.

فليس صاحب العمل (العامل) هو المصدر الوحيد للقيمة، فلا يتحتم أن تكون القيمة الفائضة (الربح) جزءاً من القيمة التي يخلقها العامل بل قد تعبر عن نصيب مواد الانتاج الطبيعية في قيمة السلعة. اما من يملك هذا النصيب، هل العامل أو غيره؟ فهذه نقطة أخرى لا نبحث عنها فعلاً وإنما نقصد إلى إبطال التحليل الماركسي هنا.

الدور الإداري للمالك في القيمة:

فإن المواهب التنظيمية لمالك وسائل الانتاج تؤثر بلا ريب في نوعية الأرباح وذلك بتعيينه للعدد اللازم من العمال والمواد، وتوزيعه الواجبات وبحثه عن أساليب التوزيع. فيجب أن يحصر ماركس تفسيره بالرأسمال الربوي أو المشاريع التي لا يديرها المالك.

وبانهيار نظرية القيمة يمكن أن نرفض التناقضات التي بنيت عليها كالتناقض بين العامل والمالك بوصفة سارقاً، والتناقض بين ما يشتريه المالك من العامل (طاقة العمل) وما يتسلمه منه (وهو العمل نفسه).

فللقيمة ـ كما رأينا ـ مصدر غير العمل وليس من الضروري أن يسرق المالك من العامل ليتم الربح، صحيح أن مصلحة المالكين هي في خفض الأجور بينما تكون مصلحة العمال في رفعها، ولكن هذا لا يرتبط بصميم العلاقة بين المستأجر والأجير، والأسس المزعومة للاقتصاد الماركسي، بل هو نظير اختلاف مصالح البائعين والمشترين، وكذا اختلاف العمال الفنيين مع غير الفنيين الذين يطالبون بالمساواة في الأجور.

أما التناقض بين ما يشتريه المالك وما يتسلمه فهو يتوقف على رأي الماركسية بأن ما يشتريه هو قوة العمل لا نفس العمل الذي لا يمكن أن تكون له فيمة تقبل التقدير بعد أن كان هو جوهر القيمة،

أما قوة العمل فتقدر بالعمل المنفق في سبيلها فيمكن شراؤها.

ولكن الحقيقة ـ التي يقول بها الاقتصاد الإسلامي ـ هي أن المالك لا يشتري من العامل عمله ولا قوة عمله وإنما يشتري منفعة عمله أي ما يتركه عمله من أثر في المادة الطبيعية كالتعديل الذي يطرأ على الخشب فيجعله سريراً. وهذا الأثر ليس جزءاً من كيان الإنسان بل هو بضاعة لها قيمة بمقدار أهميّتها والرغبة الاجتماعية فيها، فلا يوجد هنا أي تناقض. ويلاحظ هنا الفرق بين هذه البضاعة (أي الأثر المادي للعمل الإنساني) والمواد الطبيعية الخام النادرة نسبياً كالمعادن، وهو أن نتيجة العمل تمتع بعنصر الاختيار فيمكن للإرادة الإنسانية أن تتدخل في جعلها نادرة كما تقوم بذلك نقابات العمال في البلدان الرأسمالية، ولهذا يبدو ـ لأول مرة ـ أن ثمنها اعتباطي مع انه في الواقع يخضع لنفس المقياس العام للقيمة.

قوانين متفرعة على ما سبق:

بعد أن وضع ماركس (قانون القيمة، ونظرية القيمة الفائضة) وتصور أنهما يكشفان عن التناقض الأساسي في الرأسمالية راح يستنتج قوانين هذا التناقض التي تقضي على الرأسمالية بالتالي وهي:

أولاً: قانون الصراع الطبقي نتيجة سرقة الرأسمالي من العامل.

ثانياً: قانون اتجاه معدل الأرباح دائماً إلى الهبوط، وذلك انه بعد أن يتم التنافس الحاد بين الرأسماليين أنفسهم يتجه كل منهم إلى تحويل جزء من أرباحه إلى رأسمال ليحسن الأدوات والآلات وتقل الكمية التي يحتاجها الرأسمالي من العمل كلما تقدمت الآلات، ولهذا تنخفض القيمة الجديدة التي يخلقها الانتاج لانخفاض كمية العمل فينخفض الربح تبعاً لذلك.

ثالثاً: قانون (البؤس المتزايد): فبعد انخفاض الربح يطالب الرأسماليون العمال بكميات أكبر من العمل وبنفس الأجرة السابقة أو يقللون أجورهم فيشتد الصراع بين الطبقتين، ولابد ـ حينئذ ـ من نشوء أزمات لعدم إمكان تصريف البضائع بعد عدم قدرة الجماهير على الشراء فيتوجه الرأسماليون للخارج وتبدأ مرحلة الاستعمار والاحتكار ويفشل ضعفاء الرأسماليين فتضيق دائرتهم وتتسع دائرة الكادحين، ثم أن الطبقة الرأسمالية تبدأ بفقدان مستعمراتها بفضل حركات التحرر وتشتد الأزمات حتى تحطم الكيان الرأسمالي كله عبر ثورة العمال والكادحين.

نقاط الضعف في هذا التحليل:

يلاحظ هنا أن قانون الصراع نتيجة سرقة الرأسمالي من الربح يتوقف على نظرية (القيمة الفائضة) التي أبطلناها.

وكذلك فإن قانون (انخفاض الربح) نتيجة لقانون (العمل جوهر القيمة) والذي أبطلناه أيضاً.

أما قانون (تزايد البؤس) فقد استمده ماركس من تحليل (ريكاردو) للآلات وأثرها في إيجاد الكثير من العاطلين، ولكن ماركس أضاف إليه ظاهرة أخرى هي إمكان اشتغال أي إنسان سالم في عملية الانتاج حتى النساء والأطفال، فيستبدل العمال الماهرون وبأجور أرخص، وحينئذ لا يستطيع العمال أن يساوموا في الأجور فيزداد البؤس.

ولكن الماركسيين رأوا عدم اشتداد البؤس فراحوا يؤولون القانون بانه يقصد (البؤس النسبي) أي أن حالتهم وإن كانت تتحسن على مر الزمن لكنها بالنسبة إلى الرأسماليين كانت تسوء. وهكذا تخلط الماركسية بين قوانين الاقتصاد والحقائق الاجتماعية لأنها تفسر كل شيء على أساس اقتصادي.

فلنفترض أن البؤس النسبي يتزايد ولكن حالتهم ـ بشكل مستقل ـ كانت تتحسن باستمرار وهذا لا يعني تزايد البؤس في المجتمع بشكل حتمي مما يقود إلى الثورة.

لماذا يوجد الفقر والتسكع في المجتمع الرأسمالي:

إن الملاحظ أن الفقر والتسكع لم ينشأ عن السماح بالملكية الخاصة لوسيلة الانتاج وإنما نشأ من وضع هذه الملكية في إطار رأسمالي وعدم الاعتراف بمبدأ (الملكية العامة) ولا بحقوق ثابتة في الأموال الخاصة للضمان الاجتماعي، ولا يحدد تصرفات المالكين بحدود المصلحة العامة، أما لو خرجت عن هذا الجو فلا معنى للبؤس في المجتمع.

أما الاستعمار: فهو في الواقع نتيجة العقلية المادية التي جعلت الحصول على أكبر ربح مادي هو أعلى الأهداف بأي وسيلة، ولا يمثل المرحلة العليا من الرأسمالية فإنه بدأ عند بدء الرأسمالية، حيث اقتسمت الدول الأوربية البلاد الضعيفة كالهند ومصر والسودان لبريطانيا والجزائر ومراكش لفرنسا وهكذا.

أما السماح بالملكية في مجتمع غير مادي ويتمتع بواقع روحي وخلقي وسياسي يختلف عن

الواقع الرأسمالي فهو لا يؤدي إلى الاستعمار بمفهومه الرأسمالي.

وكذلك نجد أن الاحتكار لم يكن نتيجة السماح بالملكية الخاصة لأداة الانتاج بل كان نتيجة للحريات الرأسمالية بشكل مطلق.

فلو وضعت القيود الخاصة للملكية وروقب النشاط الاقتصادي بدقة فسوف لن يفسح المجال للاحتكار.

وهكذا نستنتج:

فشل الماركسية في بنائها لمساوئ الرأسمالية على أساس الملكية الخاصة دون أن تلاحظ الجو المادي الذي هو السبب الحقيقي لها، وانه يمكن تصور مجتمع يعترف بالملكية الخاصة دون أن يبتلى بهذه المساوئ بعد أن يتخلص من الجو المادي وأخلاقيته المنحطة.

ناقشنا في الفصول السابقة نظرية (المادية التاريخية) باعتبارها الأساس العلمي الذي يقوم عليها (المذهب الماركسي) أي النظام الاجتماعي الذي تدعو إليه الماركسية. وقد رأينا انها تعتبر مذهبها جزءاً ومرحلة من مراحل الحركة التاريخية المحتومة، ولهذا أسمى ماركس مذهبه (الاشتراكية العلمية) باعتبار هذه الضرورة التاريخية المزعومة. ويشمل هذا المذهب مرحلتين يدعو إليهما عملياً ويرى ضرورة حصولهما طبقاً لنظرية (المادية التاريخية) وهما (الاشتراكية ثم الشيوعية):

فالاشتراكية تتلخص أركانها فيما يلي:

١ـ محو الطبقية.

٢ـ حكومة البروليتاريا (الطبقة الكادحة).

٣ـ تأميم مصادر الثروة ووسائل الانتاج الرأسمالية المستثمرة عن طريق العمال المأجورين.

٤ـ قيام التوزيع على أساس (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله).

أما الشيوعية فتحتفظ بمحو الطبقية ولكنها تحرر المجتمع من أي حكومة، ولا تكتفي بالتأميم وإنما تلغي الملكية الخاصة حتى لوسائل الانتاج الفردية التي لا تستثمر عن طريق العمال المستأجرين وكذلك ملكية بضائع الاستهلاك، وأخيراً تركز الشيوعية على قاعدة (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته).

الدرس التاسع عشر

هل يمكن محو الطبقية في المجتمع الاشتراكي؟

ناقشنا في الفصول السابقة نظرية (المادية التاريخية) باعتبارها الأساس العلمي الذي يقوم عليها (المذهب الماركسي) أي النظام الاجتماعي الذي تدعو إليه الماركسية. وقد رأينا انها تعتبر مذهبها جزءاً ومرحلة من مراحل الحركة التاريخية المحتومة، ولهذا أسمى ماركس مذهبه (الاشتراكية العلمية) باعتبار هذه الضرورة التاريخية المزعومة. ويشمل هذا المذهب مرحلتين يدعو إليهما عملياً ويرى ضرورة حصولهما طبقاً لنظرية (المادية التاريخية) وهما (الاشتراكية ثم الشيوعية):

فالاشتراكية تتلخص أركانها فيما يلي:

١ـ محو الطبقية.

٢ـ حكومة البروليتاريا (الطبقة الكادحة).

٣ـ تأميم مصادر الثروة ووسائل الانتاج الرأسمالية المستثمرة عن طريق العمال المأجورين.

٤ـ قيام التوزيع على أساس (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله).

أما الشيوعية فتحتفظ بمحو الطبقية ولكنها تحرر المجتمع من أي حكومة، ولا تكتفي بالتأميم وإنما تلغي الملكية الخاصة حتى لوسائل الانتاج الفردية التي لا تستثمر عن طريق العمال المستأجرين وكذلك ملكية بضائع الاستهلاك، وأخيراً تركز الشيوعية على قاعدة (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته).

ما هو الدليل الأساسي لهذا المذهب؟

لا ريب في أن الماركسية لا تستدل لمذهبها بالقيم الأخلاقية الداعية للمساواة كما يفعل الاشتراكيون الآخرون، ذلك لأن هذه القيم هي وليدة الوضع الاقتصادي ـ في رأيها ـ وإنما تستند إلى قوانين المادية التاريخية التي تفرض هذا المذهب من خلال تناقضات المجتمع الرأسمالي ـ التي ذكرناها في الفصل الماضي ـ وقد عرفنا في ما مضى بطلان نظرية المادية التاريخية، وفشل الماركسية في تحليلاتها لتناقضات الرأسمالية. ولكن حتى لو قبلنا بتلك التناقضات فإنها لا تبرهن على أن الحل الوحيد لها هو الاشتراكية الماركسية بل هناك مجال لحلول أخرى كاشتراكية الدولة أو الاقتصاد الذي يعترف بأشكال متعددة للملكية أو إعادة توزيع الثروة على المواطنين مع الاعتراف بالملكية الخاصة، وغير ذلك، وبهذا تفقد الماركسية المذهبية طابع الضرورة التاريخية وتبقى مجرد فكرة مقترحة كغيرها من الأفكار الاشتراكية.

الاشتراكية:

ولندرس أركانها بشيء من التفصيل:

الركن الأول: محو الطبقية:

فقد آمنت الماركسية بأن العامل الاقتصادي هو الوحيد المؤثر في حياة المجتمع مما أدى بها للتأكيد على أن حالة الملكية الخاصة وانقسام الناس إلى مالكين وفاقدين هي أساس التركيب الطبقي وصراعاته. فإذا أُلغيت الملكية في مجتمع اشتراكي استحالت الطبقية، ولكنا رأينا في الفصول السابقة أن هناك أسساً تاريخية أخرى للتركيب الطبقي مثل السياسة والدين والعسكرية، فليس اختفاء الطبقية في المجتمع الاشتراكي حتمياً. على انا لو ركّزنا على مبدأ التوزيع الاشتراكي (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله) وجدنا أنه يؤدي ـ كما أدى فعلاً ـ إلى خلق الطبقية من جديد.

فنحن نعلم أن الطبقة الكادحة لا يعقل أن تشرف بمجموعها على قيادة الثورة وإنما يمثلها جماعة أسماها لينين (الثوريين المحترفين) لها خصائص فكرية وثورية وحزبية خاصة، وقد شكل هؤلاء بذرة لأفظع طبقية في التاريخ لأنهم استلموا السلطة باسم ديكتاتورية البروليتاريا وتصفية حسابات الرأسمالية.

يقول لينين: «في المرحلة الراهنة من الحرب الأهلية الحادة لا يمكن لحزب شيوعي أن يقدر على أداء واجبه إلا إذا كان منظماً بأقصى نمط مركزي، وإلا إذا سيطر عليه نظام حديدي يوازي النظام العسكري، وإلا إذا كان جهازه المركزي جهازاً قوياً متسلطاً يتمتع بصلاحيات واسعة وبثقة أعضاء الحزب الكلية».

وأضاف ستالين إلى ما تقدم: «هذا هو الوضع فيما يتعلق بالنظام في الحزب أثناء فترة الكفاح التي تسبق تحقيق الديكتاتورية، ويجب ـ بل حتى إلى درجة أعظم ـ أن يقال الشيء ذاته عن النظام في الحزب بعد أن يكون قد تم تحقيق الديكتاتورية»

وهؤلاء يملكون ميزات أكثر الطبقات في التاريخ فلهم سلطتهم على كل الممتلكات، ولهم مركزهم السياسي الذي يتيح لهم التصرف بها طبقاً لمصالحهم الخاصة. كما انهم يؤمنون ـ كغيرهم من الطبقات ـ بأن سيطرتهم المطلقة هي التي تكفل السعادة للناس. والملاحظ أن هذه الطبقة كسبت امتيازاتها عن طريق التنظيم الحزبي القائم على أسس فلسفية وعقائدية في حين اكتسبت الطبقات الأخرى امتيازاتها على ضوء حالتها الاقتصادية في المجتمع.

وقد أدت هذه الطبقية إلى الصراعات الهائلة في العالم الاشتراكي والتي تمثلت أحياناً في عمليات (التطهير والقتل الجماعي) فإن الطبقة الممتازة في داخل الحزب نفسه كانت توصم بالخيانة من قبل الأعضاء الآخرين كما كانت تواجه معارضة هائلة من المستغلين من قبلها في خارج الحزب.

وكانت عمليات التطهير تجري في القيادة كما تجري في القاعدة باستمرار وعنف يفوق كل أشكال الصراع الطبقي التي تصفها الماركسية في التاريخ، فقد شملت تسعة وزراء من أعضاء الوزارة الأحد عشر عام (١٩٣٦) وخمسة رؤساء من الرؤساء السبعة للجنة التنفيذية المركزية التي وضعت دستور (١٩٣٦) واكتسحت ثلاثة وأربعين أمينا من أمناء سر منظمة الحزب المركزية وطرد ما يزيد على مليونين من أعضاء الحزب حتى تساوى عدد المطرودين مع عدد أعضاء الحزب عام (١٩٣٦). هذا بالإضافة للتصفيات العسكرية المهولة.

الركن الثاني: السلطة الدكتاتورية:

وتعتبر ضرورية للقضاء على خصائص الرأسمالية بالاضافة لدورها في تحقيق التخطيط الاقتصادي لكل شُعب النشاط الاقتصادي في الحياة.

الركن الثالث: التأميم

فان تناقضات القيمة التي هي نتيجة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ـ في رأي ماركس ـ تزداد وتتجمع حتى يكون من الضروري نقل ملكيتها الى الامة بمجموعها.

وقد رأينا بطلان نظرية (القيمة الفائضة) مما يفقد التأميم أساسه العلمي، أما الاساس المذهبي له فهو عملية محو الملكية الخاصة وتمليك وسائل الانتاج للامة ليكون كل فرد مالكاً لها في نطاق المجموع. ولكن الطبيعة الدكتاتورية للحكم في هذه المرحلة تسمح للطبقة الحاكمة أن تتمتع بالملكية واقعاً وإن لم تسمح بها قانوناً واسماً. إنها حينئذ تمتلك كل مقدرات البلاد وثرواتها تماماً كما كان الرأسماليون، بل هي أقدر منهم على سرقة القيمة الفائضة.

فالواقع هو أن الطبقة الحاكمة تملك السلطة والامتيازات التي يعترف بها القانون وإن لم يعترف من جهة أخرى بأنها هي المالكة، لأن ملكيتها للثروة تناقض الموقف السياسي لهذه المرحلة، فالاشتراكية توجد هذا المالك الجديد وتفرض عليه أن ينكر أنه مالك.

ويجب أن نلاحظ أن فكرة التأميم لها تجارب سابقة تاريخياً كما قامت به بعض الممالك الهيلينستية وفي مصر خاصة حيث أخضع الانتاج والمبادلة لاشراف الحكم الفرعوني المطلق وقد جلب هذا للدولة فوائد كبيرة وإن أدى إلى تحكم السلطة في الممتلكات المؤممة وخيانة الموظفين والاستبداد المتزايد حيث قفز الملك إلى درجة إله تنفق لحسابه كل القوى والقدرات.

فنحن نشاهد تشابهاً بين هذه التجربة وتجربة التأميم الماركسية، في مجال تقدم الانتاج في ظل السلطة الحديدية، وكذلك في مجال تزايد أمر السلطة الحاكمة وتمتعها بالجوهر الحقيقي للملكية، كل ذلك لأن التأميم لم يقم على أساس خلقي بل على أساس مادي بحت لم تجد معه السلطة تنافياً بين الهدف المادي وتمتعها بالامتيازات. وأخيراً فكما خان الموظفون سابقاً اعترف ستالين بخيانة كبار رجال الدولة والحزب.

الركن الرابع:

المبدأ القائل «من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله» والأساس العلمي له هو قوانين المادية التاريخية، حيث أن المفروض أن المجتمع يصبح طبقة واحدة وليس فيه عمال ومالكون، وبالتالي يكون على كل فرد أن يعمل ليعيش، ولما كان (العمل جوهر القيمة) فإن نصيبه من الانتاج هو بمقدار

عمله.

ولا ريب في أن هذا المبدأ يناقض الطبيعة اللاطبقية للمرحلة الاشتراكية عند تنفيذه وذلك لاختلاف كفاءات الناس الجسمية والروحية والفكرية، فهذا قوي وذاك ضعيف وهذا مقلد وذلك مبتكر، وهذا مدرب وذاك بسيط هذا يعمل في حقل هام في حين يعمل الآخر في حقل غير مهم. وقد اعترفت الماركسية نفسها بانقسام العمل إلى بسيط ومركب.

هذه هي المشكلة فكيف يحلها المجتمع الاشتراكي؟ إن أمامه سبيلين:

الأول: أن يلتزم بمبدأ التوزيع القائل (لكل حسب عمله) فتنشأ مرة أخرى الفرق الطبقية.

والثاني: أن يعمل كالرأسمالي على اقتطاع القيمة الفائضة ـ على رأي الماركسي ـ فيساوي بين جميع الأفراد في الأجور.

وقد اتجه المجتمع الاشتراكي إلى الحل الأول عملياً، فقد بلغت نسبة الدخل المنخفض إلى الدخل الراقي ٥٪ أو ١/٥٪ بعد أن وجد القادة أن المساواة في الأجور تجمد النمو الفكري وتعطل الحياة الفنية وتجعل أكثر الأفراد ينصرفون إلى أتفه الأعمال. فنشأت الفوارق الطبقية، وتعمقت بإنشاء طبقة البوليس السري الذي امتلك امتيازات ضخمة، وهكذا عاد المجتمع إلى الوضع الذي وعدته الاشتراكية بالخلاص منه.

الحل النظري للمشكلة:

وقد حاول انجلز في كتابه (ضد دوهرنك)[1] أن يجيب عليها بأن القيم العالية التي يمتاز بها العمل المركب عن العمل البسيط تساوي تكاليف تدريب العامل على العمل المركب. ولما كان العامل في المجتمع الرأسمالي يتحمل تكاليف تدريبه فهو يستحق القيم الناتجة عن عمله المركب كلها، ولأن الدولة في المجتمع الاشتراكي هي التي تنفق على تدريبه فلها الحق في القيم العالية للعمل المركب وليس للعامل الفني أن يطالب بأجر أزيد من أجر العامل البسيط.

مناقشة هذا الحل:

يناقش هذا الحل، أولاً: بأنه افتراض لا واقع له، فالعامل السياسي العسكري في المجتمع

١ -كتاب ضد دوهرنك: ج ١، ص ٩٦.

الرأسمالي تزيد قيمته العالية كثيراً عن تكاليف دراسته للعلوم السياسية والعسكرية.

ثانياً: بأنه ليس متفقاً مع الأسس الاقتصادية الماركسية القائلة بأن (العمل هو جوهر القيمة) فالذي يحدد القيمة الإضافية للسلعة التي أنتجها العمل المركب هو مقدار عمل العامل أثناء فترة التدريب لا مقدار ما أنفقه العامل على التدريب، فإذا كان العامل نشيطاً فإنه يمكن أن يخزن في خبرته عمل عشر سنوات ـ مثلاً ـ رغم أنه دفع مبلغاً لتدريبه لا يعبر عن عمل عشر سنوات، ومثل هذا العامل لو أنتج سلعة بعمله المركب الذي يعبر عن عمله الحالي وعمله الماضي لم يكن يحق للدولة أن تأخذ كل الأجر الإضافي، لأن ما أنفقته على هذا العامل يعبر عن عمل يقل عن الذي اختزنه هو أثناء التدريب، وهكذا يحق لهذا العامل أن يطالب بالأجر الإضافي.

ثالثاً: بأن تعقيد العمل لا ينشأ دائماً من التدريب بل قد يكون بسبب المواهب الطبيعية والقدرات البدنية والفنية.

وهكذا نجد الحكومة الاشتراكية الماركسية بين أمرين؛ فإما أن تطبق قانون القيمة الماركسي فتوزع على كل فرد حسب عمله فتوجد بذرة التناقض الطبقي، وأما أن تنحرف عنه وتساوي بين العمل البسيط والمركب والعامل الفني وغيره فتسرق من العامل الفني القيمة الفائضة التي يتميز بها عن العامل البسيط تماماً كما كان يصنع الرأسمالي ـ في تصور الماركسية ـ

وحينذاك فأين ادعاءات الماركسية؟ وماذا سيكون مصير حلمها الموعود؟

وسنتحدث في الفصل القادم عن المرحلة الثانية للمذهب الماركسي (الشيوعية).



الدرس العشرون

الجنة الماركسية الموهومة «الشيوعية»

قلنا أن المذهب الماركسي يشكل حلقة من حلقات نظرية المادية التـاريخية، كـما ذكـرنا أن الماركسية ترى وجود مرحلتين في مذهبها، فالأولى هي (المرحلة الاشتراكية) والثانية هي (المرحلة الشيوعية).

وقد ناقشنا رأيها وتصوراتها في المرحلة الاشتراكية؛ أما المرحلة الشيوعية فهي المرحلة النهائية في نظرها للتطور الاجتماعي الإنساني والجنة التي وعدت الماركسية بحصولها.

وتعتمد على ركنين:

الأول: محو الملكية الخاصة فـي كـل مـن مـجالات الانـتاج الرأسـمالي والانـتاج الفـردي والاستهلاك.

الثاني: خلاص المجتمع من الحكومة.

ولا يقوم الركن الأول على قانون علمي للقيمة وإنما يقوم على فرض أن المجتمع الاشتراكي يبلغ درجة عالية من الثروة وتنمو القوى المنتجة نمواً كبيراً، فلا معنى حينئذ للملكية الخاصة لبـضائع الاستهلاك فضلاً عن ملكية وسائل الانتاج، لأن كل فرد في المجتمع الشيوعي سوف يحصل على كل ما يحتاج إليه في أي وقت، ولهذا يتم التوزيع في المجتمع الشيوعي على أساس أن «لكل فرد حسب حاجته لا حسب عمله» فكل فرد يُعطىٰ على قدر ما يشبع رغباته، وأن ثروة المجتمع قادرة على إشباع كل الرغبات فلا تبقى حاجة إلى الاختصاص بشيء، ولا ندرة ولا تزاحم على السلع.

وهكذا كانت النظرية الشيوعية من أبعد النظريات عن الواقع الإنساني، وإلا فكيف يمكن تصور تحول الناس إلى منتجين بأقصى ما يمكنهم رغم عدم وجود دوافع ذاتية وأنانية في ظل التأميم، وكذلك كيف يمكن تصور أن الطبيعة سوف تكون في غاية السخاء بحيث تمنح كل ما يتطلبه الانتاج الهائل من موارد ومعادن وأنهار.

ولكون الشيوعية خيالية فقد عجزت الماركسية عن تطبيقها فاعترفت بفشلها؛ ذلك أن لينين أول الأمر اتجه اتجاهاً شيوعياً خالصاً ليشيع كل شيء بين المجموع فانتزع الأرض من أصحابها ووسائل الانتاج الفردية من الفلاحين. ولكن الفلاحين تمردوا وأضربوا عن العمل والانتاج وكانت المجاعة التي هزت البلاد فتراجعت الحكومة وردت للفلاح حق التملك. وفي سنة (١٩٢٨ـ١٩٣٠) حدث انقلاب آخر عمل على تحريم الملكية فاستأنف الفلاحون ثورتهم فقامت الحكومة بالتقتيل والاعتقالات وقد قتل ـ على ما قيل ـ مئة ألف شخص باعتراف الشيوعيين وأكثر من ذلك بتقدير أعدائهم. في حين مات ستة ملايين نسمة للمجاعة الناتجة عن الإضراب والقلق سنة (١٩٣٢) إلى أن تراجعت الدولة فقررت منح الفلاح بعض الأرض وبعض الحيوانات وكوخاً على أن تبقى الملكية الأساسية للدولة وينضم الفلاح إلى جمعية (الكولخوز) الزراعية الاشتراكية تحت سلطة الدولة التي يمكنها أن تطرد أي عضو متى ما شاءت.

أما الركن الثاني للشيوعية وهو (زوال الحكومة) فهو من أغرب الأمور، ويقوم على أساس رأي (المادية التاريخية) القائل بأن الحكومة هي وليدة الصراع الطبقي. ومع ذلك فلا يبقى لها مجال في مجتمع لا طبقي. ولنا هنا أن نتساءل:

كيف يتم التحول الاجتماعي من الاشتراكية إلى الشيوعية أي من مجتمع الدولة إلى مجتمع اللادولة؟ وهل يتم بطريقة ثورية أو بشكل تدريجي حيث تضعف الحكومة وتذبل حتى تفنى من الوجود؟

فإذا كان التحول ثورياً آنياً أي تقوم الثورة ضد حكومة البروليتاريا فمن هي الطبقة الثائرة؟ إن الماركسية كانت تقول بأن الثورة الاجتماعية على حكومة تنبثق فقط من الطبقة التي لا تمثلها الحكومة. فهل هناك طبقة أخرى غير طبقة البروليتاريا؟ وهل هناك رأسماليون في المجتمع الاشتراكي ليقوموا بالثورة الشيوعية مثلاً؟

أما لو كان التحول تدريجياً فهذا يناقش بما يلي:

أولاً: أنه يناقض قوانين الديالكتيك نفسها والتي تؤكد على أن التغيرات الكيفية ليست تدريجية بل فجائية.

الثانية: أنه لا ينسجم مع الواقع؛ فكيف يمكن أن نتصور تنازل الحكومة في المجتمع الاشتراكي عن السلطة تدريجياً حتى تقضي على نفسها بنفسها في حين تتمسك كل حكومة في الأرض بمركزها غاية التمسك؟ بل إذ لاحظنا طبيعة الحكومة الديكتاتورية في العصر الاشتراكي أدركنا أن من غير الممكن أن تعمل هذه الديكتاتورية على تذويب سلطتها المطلقة.

الاحتياج للسلطة على أي حال:

وحتى لو فرضنا حدوث المعجزة الخيالية وتحقق (المجتمع الشيوعي) حيث كان كل فرد يعمل حسب طاقته ويأخذ حسب حاجته، حتى لو فرضنا كل ذلك فإن هذا المجتمع لابد وأن يكون في حاجة إلى سلطة تحدد حاجات الأفراد وتوفق بين الاحتياجات المختلفة لو تزاحمت على سلعة واحدة، وتنظم العمل وتخطط للانتاج العام.

وهكذا نكتفي هنا بما قلناه في مناقشة الماركسية وقد قمنا بالخطوات التالية:

١ـ مناقشة نظرية المادية التاريخية على ضوء أسسها الفلسفية وهي: (المادية الفلسفية وقوانين الديالكتيك).

٢ـ مناقشة المادية التاريخية على ضوء نفسها.

٣ـ مناقشة عموم النظرية تارة من حيث نوعية الدليل الفلسفي أو السيكولوجي أو العلمي عليها، ومن حيث قبول المقياس الأعلى لصحة النظريات لها؛ وأخيراً من حيث قدرتها على تجاوز بعض العقبات التي وضعناها في طريقها.

٤ـ دراسة تصوراتها عن كل من:

المجتمع الشيوعي البدائي والمجتمع العبودي، والمجتمع الاقطاعي والمجتمع الرأسمالي، وأخيراً المجتمع الاشتراكي والشيوعي.

وخرجنا من كل ذلك بالفشل الماركسي الذريع في كل الأسس العلمية التي بنت عليها مذهبها

تماماً كما فشلت في إنزال تجربتها إلى واقع التطبيق.

وبعد هذا:

فلا مجال لكل الادعاءات الماركسية الرنانة والألقاب العلمية والعملية التي تطلقها على نظريتها.

وقد وعى الإنسان المثقف هذه الحقيقة فرفض النظرية الشيوعية تماماً كما رفض الأفكار الرأسمالية؛ فمن الطبيعي أن يبحث عن البديل لهما وليس هذا البديل إلا الإسلام.

وسنحاول بدءاً من الفصل القادم استعراض الرأسمالية ومناقشتها لتتضح الحقيقة الآنفة.

الدرس الحادي والعشرون

الرأسمالية وقوانينها العلمية

في الفصول الماضية: استعرضنا الاقتصاد الماركسي في مجاليه العلمي والمذهبي وناقشناه وأبطلناه؛ وها نحن نتعرض للاقتصاد الرأسمالي ونبدي ملاحظاتنا حوله. وقبل الشروع في البحث ينبغي أن نلاحظ أن الارتباط بين الجانب العلمي في الرأسمالية والجانب المذهبي فيها يختلف كثيراً عن الارتباط بينهما في الماركسية، ولذلك تختلف طريقة بحثنا هنا عنها هناك.

الخطوط الرئيسة للرأسمالية المذهبية:

وهي:

أولاً: الاعتراف بـ (الملكية الخاصة) بشكل غير محدود إلا في ظروف استثنائية وذلك على العكس من الملكية الاشتراكية: فالرأسمالية تؤمن بحرية تملك جميع عناصر الانتاج كالأرض والمباني والمعادن وباقي ألوان الثروة، وتحمي هذه الملكية.

ثانياً: فسح المجال للفرد كي ينمّي ثروته بأي وجه، لهدف جعله هو العامل الوحيد في الحركة الاقتصادية لأنه أعرف بمنافعه وأقدر على اكتسابها.

ثالثاً: ضمان حرية الاستهلاك؛ فله الحرية في إنفاق ماله واختيار السلعة المستهلكة إلا عند الضرورة حيث تحرم الدولة مثلاً استهلاك المخدرات.

فالخطوط الرئيسية لها تتلخص في حرية (التملك، والاستغلال، والاستهلاك).

ملاحظة هامة:

إن هناك تناقضاً واضحاً بين المذهب الماركسي الذي يركز على الملكية الاشتراكية، والمذهب الرأسمالي المؤكد على الملكية الفردية، وربما يظن أن الاختلاف ناشئٌ من أن الماركسية تركز على المجتمع وترفض النظرة الفردية الأنانية التي تؤكد عليها الرأسمالية، ولكن الواقع أن كليهما يركزان على نظرة فردية إذ الرأسمالية تؤكد على الفرد المحظوظ المالك وتشبع أنانيته بلا التفات لما ينتج عن ذلك من ظلم، والماركسية تثير الدوافع الفردية أيضاً لدى المحرومين وتجعلها القوة المحركة للتاريخ وتثير فيهم إحساسات الثورة ضد من يسرقون جهودهم. فكلاهما يؤكد على الدوافع ا لفردية وإن اختلفا في نوع الافراد، والمذهب الذي يقبل أن يسمى بالمذهب الجماعي ذلك هو الذي يعتمد على محركات أُخرى غير المحركات الأنانية والذاتية، ويثير الشعور بالمسؤولية لدى الفرد تجاه المجتمع على أساس من قيم يؤمن بها. فهو يحفظ حقوق الآخرين لا بإثارة دوافعهم الذاتية بل بإثارة الدوافع الجماعية في الجميع وهو ما يفعله الإسلام.

المذهب الرأسمالي ليس له أساس علمي

عند بدء تشكل علم الاقتصاد كانت هناك فكرتان سائدتان تقول إحداهما: أن هناك قوى طبيعية تتحكم في الجانب الاقتصادي من حياة المجتمع مثلها مثل القوى الطبيعية المتحكمة في نواحي الكون، ويجب معرفة تلك القوى وقواعدها العامة.

والثانية: أن تلك القوى الطبيعية تضمن السعادة البشرية إذا توفر لها الجو الحر وتمتع المجتمع بحريات (التملك والاستغلال والاستهلاك).

وقد وضعت الفكرة الأولى البذرة العلمية للاقتصاد الرأسمالي، والثانية بذرته المذهبية، وقد خيل للمفكرين يومئذ أن تقييد حرية الأفراد يعني الوقوف في وجه قوانين الطبيعة العادلة، فهي إذن تفرض المذهب الرأسمالي. ولكن هذا تخيل سخيف إذ أن الخروج على القانون الطبيعي لا يعني ارتكاب جريمة بحقه بل يعني خطأ القانون نفسه، لأن المفروض فيه أنه لا يتخلف في ظل ظروفه، نعم تتغير الظروف. وعليه فإن الحرية الرأسمالية ليست تفرضها قوانين طبيعية، وإنما الواقع أن يقال: إن قوانين الطبيعة تعمل على أي حال رغم اختلاف درجة الحرية الاجتماعية وإن أمكن أن يختلف تأثيرها

باختلاف الظروف تماماً كما يختلف مفعول قوانين الفيزياء باختلاف الظروف.

وعلى هذا: فيجب أن ندرس الحريات الرأسمالية لا بوصفها ضرورات تحتمها القوانين الطبيعية بل على أساس مدى ما تحققه للإنسان من سعادة وكرامة، وهذا هو المنهج الذي اتبعه علماء الاقتصاد الرأسمالي بعد ذلك.

وهنا نعرف الفرق بين الرابطة العلمية المذهبية بين الرأسمالية والماركسية، فإن المذهب الماركسي يعتبر في رأي الماركسية ضرورةً تحتمها قوانين (المادية التاريخية) ولذا يجب دراسة الأساس العلمي قبل الحكم على المذهب. أما الرأسمالية المذهبية فليست مبنية على أساس ضرورة علمية بل على أساس قيم وأفكار خلقية وعملية يجب أن نعتبرها المقياس في الحكم على الرأسمالية المذهبية.

ولهذا قمنا ـ بوصفنا نؤمن بمذهب يختلف عن كليهما ـ بدراسة (المادية التاريخية) تمهيداً للحكم على المذهب الماركسي، ولكننا نواجه ـ بالنسبة للرأسمالية ـ مذهباً يستمد أسسه من قيم خلقية وعملية معينة فلا نتحدث عن الجانب العلمي الرأسمالي إلا بمقدار يوضح عدم الترابط بين العلم والمذهب الرأسماليين، ثم نتعرض لدراسة المذهب وقيمه الخلقية والعلمية.

وربما احتجنا للاستعانة ببعض البحوث العلمية لإعطاء صورة واقعية للمجتمع الرأسمالي لنقيس هذه الصورة بمقايسنا العلمية والخلقية.

والخلاصة هي: أن المذهب الرأسمالي لا يستمد مبرراته من القوانين العلمية في الاقتصاد.

القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ذات إطار مذهبي

تنقسم قوانين الاقتصاد عموماً إلى فئتين:

الأولى: القوانين الطبيعية الضرورية التي لا ربط لها بإرادة الإنسان، مثل قانون (التحديد الكلي) القائل: بأن كل انتاج متوقف على الأرض وموادها الأولية، محدود طبقاً لكمية الأرض وموادها. وليس لهذه القوانين ظرف اجتماعي خاص بل هي عامة مؤثرة في أي مجتمع.

الثانية: القوانين الاقتصادية المرتبطة بإرادة الإنسان المؤثرة في مختلف نواحي الحياة الانسانية. من مثل قانون (العرض والطلب) القائل: بأن الطلب إذا زاد على السلعة ولم يكن زيادة العرض، ارتفع الثمن. فهذا القانون ليس كقوانين الفيزياء وإنما يعبر عن أن المشتري سيقدم على شراء السلعة بثمن أكبر من ثمنها في حالة عدم مساواة الطلب والعرض، وإن البائع سيمتنع عن البيع بأقل منه.

وربما يظن أن تدخل الإرادة يبعد الحياة الاقتصادية عن القوانين العلمية، إذ الحرية الإنسانية تتنافى مع الطابع الحتمي للقوانين العلمية. ولكنه توهم غير صحيح، فإن وجود قوانين طبيعية لحياة الإنسان الاقتصادية لا يعني فقدان الحرية وإنما هي قوانين تفسر كيف يستعمل الإنسان حريته في المجال الاقتصادي.

وتختلف الفئة الثانية عن غيرها من القوانين الأخرى بأنها تتأثر بكل ما يؤثر على إرادة الإنسان التي تتبع بدورها أفكاره ومفاهيمه ونوعية المذهب والتشريعات التي تحد سلوكه. فأي تغير فيها يعني الاختلاف في القوانين التي تفسر حياته الاقتصادية. ولا يمكن إعطاء قانون عام للإنسانية في الحياة الاقتصادية يشمل مختلف الظروف والحالات الاجتماعية والفكرية المختلفة. إذ ليس صحيحاً أن نتوقع من الإرادة أن تسير في كل مجتمع تماماً كما تسير في المجتمع الرأسمالي مادامت المجتمعات مختلفة في أطرها الفكرية والمذهبية والروحية.

فمثلاً، افترض الاقتصاديون: أن كل فرد في المجتمع يسلك وفقاً لما تمليه المصلحة المادية الخاصة دائماً؛ وراحوا يستكشفون على هذا قوانين كثيرة. ولكن هذا الفرض إن كان واقعياً تقريباً بالنسبة للمجتمع الرأسمالي الأوروبي ومقاييسه الخلقية والعملية فإنه لا يمكن طرحه في مجتمعات أخرى لا تشبه هذا المجتمع ـ كالمجتمع الإسلامي ـ الذي عاش تجربة واقعية مختلفة تماماً عنه في قواعده العامة.

فإن الإسلام ـ بوصفه ديناً ومذهباً خاصاً في الحياة، وإن لم يعالج أحداث الاقتصاد معالجة علمية ـ لكنه يؤثر على مركز هذه الأحداث وهو الإنسان فيغير مفاهيمه ودوافعه وغاياته. ورغم قصر التجربة الإسلامية لإيجاد المجتمع الكامل فقد أوجدت نتائج باهرة لم يحلم بها أفراد المجتمع الرأسمالي الغارقون في المادة.

فقد حدثنا التاريخ عن أن جماعة من غير الأغنياء جاؤوا إلى النبي ﷺ قائلين:

(يا رسول الله ذهب الأغنياء بالأجور، يصلّون كما نصلّي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم). فأجاب النبي قائلاً: «أَو ليسَ قد جعل الله لكم ما تَصدقون به، إن لكم بكل تسبيحة صدقة وبكل تكبيرة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن المنكر صدقة».

فهؤلاء المسلمون لم يطلبوا الثروة لأنها تشبع رغباتهم الشخصية وإنما عز عليهم أن يسبقهم الأغنياء بألوان البر والإحسان والمصالح الاجتماعية.

وحدث الشاطبي قائلاً عنهم:

«تجدهم في الإجارات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الاجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لا له. ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم، كأنهم وكلاء الناس لا لأنفسهم، بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم ـ وإن جازت ـ كالغش لغيرهم».

وتحدث محمد بن زياد عن التعاون والتكافل في المجتمع الإسلامي فقال:

«ربما نزل على بعضهم الضيف، وقِدْرُ أحدهم على النار، فيأخذ صاحب الضيف لضيفه، فيفقد القدر صاحبها، فيقول: من أخذ القدر، فيقول صاحب الضيف: نحن أخذناها لضيفنا، فيقول: صاحب القدر: بارك الله لكم فيها».

فهل يمكن أن نخضع مثل هذا المجتمع لنفس القوانين التي يخضع لها مجتمع رأسمالي أناني مادي لا يتبع إلا المصلحة الشخصية الضيقة؟

مثال اقتصادي:

إن قوانين (توزيع الدخل) ـ كما يشرحها ريكاردو ـ تحكم بأن جزءاً منه يخصص للعامل ويحدد بقيمة الغذاء الذي يؤدي لاحتفاظ العامل بقواه أما الباقي من الدخل فيوزع بشكل ربح وفائدة وريع، وقد استنتج الرأسماليون من ذلك أن للأجور قانوناً حديدياً ملخصه: أن العمال إذا زادت أجورهم لسبب ما فسوف تتحسن حالتهم المعيشية فيتزوجون ويتناسلون فتكثر الأيدي العاملة ويتضاعف العرض وتنخفض الأجور للحد الطبيعي، أما لو نزلت عن هذا الحد فإن البؤس والمرض ينتشران بين العمال فيقل عددهم وتنخفض كمية العرض فترتفع الأجور.

إن هذا القانون ليس قانوناً عاماً لكل المجتمعات، وإلا فهل ينطبق على مجتمع يسود فيه الضمان

العام لحد معين من المعيشة كالمجتمع الإسلامي، أو على مجتمع لا يعتمد التسعير فيه على جهاز السوق والعرض والطلب كالمجتمع الاشتراكي؟

الخلاصة:

وهكذا نستنتج ما يلي:

أولاً: إن الخطوط الرئيسية للمذهب الرأسمالي الاقتصادي تتلخص في حرية (التملك والاستثمار والاستغلال).

ثانياً: إن كلاً من الرأسمالية والاشتراكية يعتمدان على إثارة الدوافع الفردية والأنانية على خلاف المعروف عن الاشتراكية.

ثالثاً: إن المذهب الرأسمالي ليس له أساس علمي.

رابعاً: إن الهيكل العلمي العام للاقتصاد الرأسمالي له إطار مذهبي خاص، وليس له قدسية القوانين العلمية المطلقة.

الدرس الثاني والعشرون

الحرية الرأسمالية وقيمها الأساسية

قلنا سابقاً إن المقومات الأساسية للرأسمالية تتلخص في حرية (التملك والاستغلال والاستهلاك) ففكرة (الحرية) هي جوهر المذهب الرأسمالي، فيجب دراسة جذور هذه الفكرة.

وأول سؤال يتبادر للذهن هو: لماذا يجب قيام المجتمع على أساس الحرية الاقتصادية؟ والواقع أن الحرية ـ في الرأسمالية ـ تستمد وجودها من عدة أفكار وقيم هي:

أ ـ ادعاء التوافق بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع، فحرية الفرد توفر مصلحة المجتمع.

ب ـ القول بأن الحرية الاقتصادية هي أفضل قوة دافعة لنمو الانتاج وتفجير طاقاته فترجع الفكرة الأولى لأن نمو الانتاج هو لصالح المجتمع.

ج ـ إن الحرية حق إنساني، وتعبير عن الكرامة البشرية وشعور الإنسان بها، فهي تحقق إنسانيته ووجوده.

فلنتناول هذه الأفكار بالتحليل:

أ ـ الحرية وسيلة لتحقيق المصالح العامة:

فقد تخيل الرأسماليون الاقتصاديون أن الدوافع الذاتية تؤدي دائماً لتحقيق المصلحة الاجتماعية إذا توفرت الحرية. ولذا ظنوا أن المجتمع لا يحتاج للقيم الخلقية بل إذا كفلنا الحرية فالإنسان بطبعه يتبع مصلحته ويحقق بالتالي المصلحة الاجتماعية. وعليه فالحرية الرأسمالية ليس لها أي إطار خلقي، ولا ضرورة للأخلاق فيها.

وربما يستدلون على ذلك: بأن الحرية الاقتصادية تفتح مجال (التنافس الحر) ولأجل أن يحقق صاحب المشروع مصلحته الخاصة فإنه يعمل على تحسين مشروعه لئلا يتغلب عليه غيره، فهو يتلقف كل تحسين جديد وكل ما يقلل نفقات الانتاج وذلك بشكل دائم وإلا تعرض مشروعه للإفلاس، وهكذا نجد التنافس الحر يحطم الضعيف ويبقي الأصلح. ولاريب في كون هذا لمصلحة المجتمع ولا حاجة معه للتربية الخلقية والموعظة مادام التنافس، كما أنه لا حاجة لتلك المواعظ كي يساهم في البر والإحسان لأن مصلحته الخاصة هي التي ترفعه إليها باعتباره جزءاً من المجتمع.

الادعاء الباطل:

ولا نرانا بحاجة لمناقشة هذا الادعاء بعد كل فجائع الرأسمالية والتناقضات العميقة بين المصالح الفردية والاجتماعية، والفراغ الروحي الخلقي الذي تضج منه.

إن جنايات هذه الحرية الرأسمالية الرافضة للأخلاق تتجلى بوضوح في المجالات التالية:

أولاً: مجرى الحياة الاقتصادية؛ إذ شكلت الحرية سلاحاً بيد الأقوياء بعد أن كان الناس يختلفون في القدرات الفكرية والجسدية والفرص الطبيعية. وعليه فالقوي له الحق في كل شيء في حين يفقد الآخرون أي ضمان لوجودهم وكرامتهم حتى بلغ الأمر لأن يجعل الإنسان سلعة تخضع للعرض والطلب والقانون الحديدي للأجور، إذ لو زاد العمال يغتنم الرأسمالي الفرصة ليهبط بالأجور، مما قد يميت الكثيرين جوعاً وهو حر في ذلك؛ أما أمل العمال فهو كامن في موت بعضهم ليقل عددهم فيتساوئ العرض والطلب، وترتفع الأجور وتتحسن الحال!! ولقد اعترف الرأسماليون أخيراً بعدم التوافق بين المصالح وراحوا يحددون الحرية بالقيم والضمانات.

ثانياً: المحتوى الروحي للأمة؛ حيث تذوب مشاعر الإحسان وتطغىٰ الأنانية ويسود الصراع للبقاء بدلاً من التعاون والتضحية.

ولنفرض أن المصلحة الخاصة قد تدفع لخدمة المجتمع فتحقق الهدف الموضوعي من الأخلاق ولكن الهدف الذاتي منها والذي يصنع من الإنسان إنساناً في مشاعره ودوافعه ليشعر بالهدوء النفسي المنشود هذا الهدف لن يتحقق بذلك.

ثالثاً: علاقة المجتمع الرأسمالي بغيره من المجتمعات التي تختلف مصالحها عن مصلحته فيستعبدها لتحقيق مصلحته. وهذا ما يكشفه لنا الواقع الرأسمالي المر نتيجة لفراغه الخلقي. نعم إن

الحرية الاقتصادية بدون أي تحديد معنوي سلاح مدمر للإنسان فهو من عوامل الاستعمار المريرة وتاريخ أفريقيا شاهد على ذلك؛ فقد استوردت بريطانيا وفرنسا وهولندا وغيرها الإفريقيين وباعتهم في سوق الرقيق بعد أن أحرقت قراهم، واستمر هذا إلى القرن التاسع عشر، وحيث استنكر الانجليز تجارة الرقيق وأرسلوا سفناً لمراقبتها ولكنها مهدت بذلك للاستعباد تحت شعار (الاستعمار) و(رسالة الرجل الأبيض)!!

ب ـ الحرية سبب لتنمية الانتاج:

وهذه الفكرة تخطئ في فهم نتائج الحرية الرأسمالية، وتقدير قيمة الانتاج.

إذ إن مشاريع الانتاج ليست متكافئة عند الدخول في ميدان التنافس بل هي مختلفة، ولذلك فإن التنافس الحر يؤدي لقضاء المشاريع الكبيرة على المشاريع الصغيرة ومن ثم الاحتكار بلا أي منافس. هذا هو الخطأ في فهم نتائج الحرية الرأسمالية. أما الخطأ في تقدير قيمة الانتاج فهو المهم، إذ لنفترض أن الحرية الرأسمالية تؤدي لنمو الانتاج بأقل التكاليف، ولكن هل هذا يوفر سعادة المجتمع دائماً؟ إن الرفاه العام لا يتعلق بكمية الناتج العام بقدر ما يتعلق بكيفية توزيعه على الأفراد، والرأسمالية أعجز عن ضمان التوزيع الصحيح لأنها تعتمد فيه على جهاز الثمن ومن لا يملكه لا يستحق الحياة لأنه لم يساهم في الانتاج أو لعدم تهيؤ فرصة للمساهمة أو لوقوعه فريسة بيد المنافسين الأقوياء، ولذا كانت البطالة من أكبر الفجائع الرأسمالية إذ يظل العامل في نار البؤس والجوع. وهذا هو الجانب المظلم من الحرية الرأسمالية.

جـ ـ الحرية تعبير أصيل عن الكرامة الإنسانية:

ولنوضح الواقع في هذه الفكرة:

الحرية الطبيعية والحرية الاجتماعية:

الحرية الطبيعية هي الحرية التي تمنحها الطبيعة، والاجتماعية هي التي يمنحها المجتمع، فلابد من التمييز بينهما، إذ الأولىٰ عنصر جوهري في كيان الإنسان وتتمتع الكائنات الحية منها بمقدار حيويتها. فالحجر ـ مثلاً ـ تفرض عليه الطبيعة سلوكاً محدداً وفقاً لقوانينها وليس له أن يتفادى الصدمة مثلاً وليست له حرية طبيعية، أما الكائن الحي فيمكنه أن يكيف نفسه باختلاف الظروف

فيختار من الحالات ما يلائم الظرف، فإذا بدأنا بالنبات وجدنا نطاقاً أوسع من الحرية النباتية. وتبلغ الحرية الطبيعية ذروتها في الإنسان، فإذا كانت الميول الغريزية في الحيوان هي المجال الذي يعمل فيه حريته فإن الإنسان يمكنه أن يقهر تلك الميول أو يحددها. فالحرية هي إحدى مقومات الإنسانية بلا ريب. والواضح أنها بهذا المعنى تخرج عن نطاق البحث المذهبي لأنها منحة الله للإنسان لا منحة مذهب معين. أما الحرية التي تشكل قاعدة الرأسمالية فهي الحرية الاجتماعية التي يجب أن ندرس مدى كفاءتها لبناء مجتمع سعيد ولا نخلط بينهما فنقول: إن الحرية الرأسمالية هي مفهوم جوهري للإنسان.

الحرية الاجتماعية: جوهرية وظاهرية:

أما الحرية الاجتماعية الجوهرية: فهي القدرة التي يوفرها المجتمع للفرد للقيام بفعل معين عبر توفير كل الوسائل اللازمة. فمثلاً لو كفل المجتمع تملك ثمن السلعة ووفرها في السوق ومنع أي حق احتكاري فيها. فالفرد حر جوهرياً وإلا فلا.

وأما الظاهرية: فهي لا تتطلب ذلك بل قد يكون الفعل مستحيلاً للفرد كشراء السلعة بالنسبة لمن لا يملك ثمنها ولكنه يعتبر حراً لأن المجتمع مبدئياً يسمح له بالشراء ـ ضمن قدرته ومدى تنافسه ـ فمثلاً كل فرد حر في شراء قلم كما هو حر في شراء شركة رأسمالية وذلك باتباع مختلف الطرق. ولا تتنافى هذه الحرية مع عدم وجود أي فرصة لتحقيق الشراء فلكل إنسان أن يمتحن مواهبه وينشط للوصل إلى هدفه ولكن المجتمع لا يضمن له ذلك، لأن الضمان وهو معنى الحرية الجوهرية لا يوجد في الحرية الشكلية. فالحرية الشكلية تقوم بإثاره القوى والطاقات لدى القادرين ولكنها لا تقدم الضمان، فتبقى مجرد حرية اسمية للأفراد الفاشلين وغير القادرين.

الرأسمالية تتبنى الحرية الشكلية الظاهرية:

تبنت الرأسمالية الحرية الشكلية بالسماح لمختلف ألوان النشاط الاقتصادي ولكنها لم تعن بالحرية الجوهرية وذلك لأمرين:

الأول: عدم قدرة المذهب الاجتماعي ـ أياً كان ـ على توفيرها وضمان وصول الجميع لكل ما يهدفون، باعتبار أن المواهب مختلفة ولا يمكن جعل البليد عبقرياً والضعيف قوياً، وأن كثيراً من الأهداف لا يمكن ضمانها للجميع فلا يعقل أن يصبح كل فرد رئيساً للدولة، أو يضمن للجميع القدرة

على تسلم هذا المنصب. نعم يفسح المجال لكل فرد كي يخوض المعترك السياسي والاقتصادي ويجرب مواهبه.

الثاني: إن الضمان الكافي لتحقيق الأهداف يضعف في الفرد الشعور بالمسؤولية ويدفعه للكسل.

والواقع أن كلا الأمرين صحيح إلى حد ما ولكن لا بالشكل الذي يؤدي لرفض الحرية الجوهرية تماماً. فلو استطعنا أن نضمن للأفراد حداً معيناً من المعيشة ونفسح المجال للتنافس في المستويات الأعلى منه تخلصنا من الأمرين معاً.

والملاحظ أن من يؤمن بالحرية الشكلية لابد وأن يرفض الحرية الجوهرية، فإن حرية رجال الأعمال في استخدام العامل وعدمه وحرية التصرف في الأموال طبق ما يشاء المالكون مثلاً تتنافى مع مبدأ ضمان العمل للعامل أو ضمان العيش للعاجزين باعتبار هذا الضمان يؤدي لتقييد ملك الحرية الشكلية.

هذا وقد قضت الاشتراكية على الحرية الشكلية بإقامة ديكتاتورية مطلقة زاعمة أنها عوضت عن الحرية الشكلية بحرية جوهرية. وهكذا أخذ كل بجانب معين ولم يحل التناقض بين الشكلين للحرية إلا في الإسلام الذي وفر الحرية الجوهرية بوضع حد معقول من الضمان يسمح للجميع بحياة كريمة ولكنه فتح السبيل أمام الجميع بالنسبة للمستويات الأعلى وأعطاهم الحرية المنسجمة مع مفاهيم الإسلام عن الكون. وهكذا كان الإسلام أروع نظام لحل مشاكل الإنسانية الأمر الذي لم تلتفت إليه البشرية إلا في القرن العشرين حيث بدأت الرأسمالية تتجه نحو مبدأ الضمان بعد فشلها الذريع.

القيم التي تبتنى عليها الحرية الشكلية:

بعد أن نستبعد كل المحاولات التي تبررها بضرورات موضوعية كالقول بأنها توفر الانتاج وتحقق الرفاه الأمر الذي ناقشناه سابقاً، نحاول دراسة محاولة الرأسمالية لتفسيرها تفسيراً ذاتياً.

إذ قد يقال: إن القيمة الذاتية للحرية تكمن في كونها جزءاً من كيان الإنسان. ولكن هذا تلاعب بالألفاظ، إذ الحرية التي هي جزء من كيانه هي الحرية الطبيعية لا الاجتماعية.

وقد يقال: إن الحرية الطبيعية هي التي تجعل الإنسان يميل لأن يكون حراً في المجتمع وعلى المذهب أن يقبل الميول الإنسانية ويشبعها ولا يكبتها؛ ولكنا نقول بأن المذهب يجب أن يعترف

بمختلف النزعات الإنسانية ليكون واقعياً، ومن هذه النزعات حاجة الإنسان للسكينة والاطمئنان على حياته تماماً كحاجته للحرية. وأفضل المذاهب هو المذهب الذي يوفق بين حاجة الإنسان الأصلية للحرية وحاجته الأصلية للضمان وباقي الحاجات.

انسجام الموقف الرأسمالي مع إطاره العام:

إن الضمان يعني تحديد حريات الأفراد والضغط عليها، ولابد لذلك من مبرر، في حين لا تعترف الرأسمالية بأي مبرر من هذا القبيل. فإن المبرر قد يكون ضرورة تاريخية ـ كما تقول الماركسية ـ وهذا ما لا تعترف به، وقد يكون الضغط نابعاً من أمر صادر من سلطة عليا ـ كما يعتقد به الدين ـ وهذا أيضاً لا تقره بعد أن فصلت الدين عن الحياة، وقد يبرر الضغط بوصفه قوة نابعة من أعماق الإنسان يفرضها الوجدان؛ ولكن الوجدان ـ عند الرأسمالية ـ ما هو إلا تعبير عن العرف والعادات وأمثالها، فهو ضغط خارجي لا داخلي. وهكذا يرتبط موقفها من الحرية بمفاهيمها عن الكون والإنسان، ولهذا قالت بلزوم عدم تدخل السلطات الحكومية في حريات الأفراد إلا بالمقدار الذي يمنع الفوضى.

الخلاصة:

إننا نجد فكرة (الحرية الرأسمالية) لا تمتلك أي مبرر موضوعي أو ذاتي بعد أن لم تكن مصلحة الأفراد متوافقة دائماً مع مصلحة المجتمع.

ولم يكن ضمان الحرية الفردية مؤدياً لنمو الانتاج دائماً لأنه يؤول إلى الاحتكار.

ولم يكن نمو الانتاج لوحده هو المحقق لرفاه المجتمع.

ولم تكن الحرية الاجتماعية جزءاً من كيان الإنسان بل هي حاجة من مختلف الحاجات والميول الإنسانية ويجب التوفيق الحكيم في إشباع هذه الحاجات وهذا ماقام به الإسلام.

وأخيراً رأينا أن الأطر الفكرية للرأسمالية هي التي جرّتها إلى هذا الواقع المرير.



الهيكل العام للاقتصاد الاسلامي ومميزاته

يتحدد المحتوى المذهبي للاقتصاد الإسلامي وفقاً لأركان ثلاثة وبذلك يتميز عن الاشتراكية والرأسمالية في خطوطها العريضة.

الركن الأول: مبدأ الملكية المزدوجة:

تؤمن الرأسمالية بالملكية الخاصة (الفردية) عامة. ولا تعترف بالملكية العامة (التأميم) إلا عند الضرورة التي تبرهنها التجربة الاجتماعية.

والاشتراكية تعتبر الملكية العامة هي المبدأ العام وترى الملكية الخاصة استثناءً تفرضه الضرورة الاجتماعية.

والإسلام يعترف بالأشكال المتنوعة للملكية في وقت واحد، إذ يؤمن بالملكية الخاصة والعامة وملكية الدولة ولا يعتبر شيئاً منها استثناءً أو علاجاً مؤقتاً. وتنوع أشكال الملكية في الإسلام لا يعني أنه قد مزج بين الرأسمالية والاشتراكية بل أنه تعبير عن تصميم مذهبي أصيل قائم على أسس فكرية معينة ضمن إطار خاص من القيم والمفاهيم التي تناقض أسس الرأسمالية والاشتراكية الماركسية معاً.

والدليل على صحة الموقف الإسلامي هو واقع التجربتين: الرأسمالية والاشتراكية حيث اضطرتا للاعتراف بالشكل الآخر للملكية المتعارض مع القاعدة العامة فيهما، فإن الرأسمالية اضطرت للتأميم وهذا اعتراف ضمني بعدم جدارة المبدأ الرأسمالي في الملكية، كما أن الاشتراكية اعترفت بالملكية الخاصة قانونياً تارة وبشكل غير قانوني تارة أخرى.

فالمادة السابعة من الدستور السوفياتي تنص على أن لكل عائلة من عوائل المزرعة التعاونية بالإضافة إلى دخلها الأساسي الذي يأتيها من اقتصاد المزرعة التعاونية المشترك قطعة من الأرض خاصة بها وملحقة بمحل السكن، ولها في الأرض اقتصاد إضافي ومنزل للسكن وماشية منتجة وطيور وأدوات زراعية بسيطة... كملكية خاصة. وكذلك سمحت المادة التاسعة بتملك الفلاحين الفرديين والحرفيين لمشاريع اقتصادية صغيرة... إلى جانب النظام الاشتراكي السائد.

الركن الثاني: مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود:

وحدوده تتمثل بمن القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام. فلا يمنع الحرية كالاشتراكية ولا يطلقها كل الاطلاق كالرأسمالية بل يسمح للأفراد بممارسة حرياتهم في نطاق المثل التي تهذب الحرية وتصقلها وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها.

والتحديد الإسلامي للحرية الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين:

١ـ **التحديد الذاتي**: النابع من أعماق النفس الإنسانية مستمداً قوته من المحتوى الروحي والفكري للشخصية المسلمة، ويتكون طبيعياً في ظل التربية في المجتمع الذي يحمل خصائص الأمة الإسلامية والذي يتحكم الإسلام في كل مرافق حياته، فإن للإطارات الفكرية والروحية الإسلامية قوتها المعنوية الهائلة في تحديد الحرية طبيعياً من دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حريتهم لأنه نابع من إيمانهم وتربيتهم؛ ولهذا لم يكن تحديداً في الحقيقة وإنما هو عملية إنشاء للمحتوى الداخلي إنشاءً معنوياً صالحاً بحيث تؤدي الحرية في ظله رسالتها الصالحة.

وبالرغم من أن التجربة الإسلامية الكاملة كانت قصيرة الأمد، لكنها استطاعت أن تفجر الإمكانات المثالية العلمية في النفس البشرية وتمنحها رصيداً روحياً زاخراً بمشاعر العدل والخير والإحسان.

وبالرغم من ابتعاد المسلمين عن روح التجربة الإسلامية بعداً زمنياً طويلاً، وبعداً روحياً يقدر بانخفاض مستوياتهم الفكرية والنفسية، واعتيادهم على ألوان غير إسلامية للحياة الاجتماعية والسياسية... بالرغم من ذلك فقد ظل التحديد الذاتي الذي بذرت نواته في التجربة الأولى هو الضامن الأساسي لأعمال الخير في مجتمع المسلمين، حيث يقدم الملايين منهم ـ بملء حريتهم المتبلورة في

ذلك الإطار ـ على دفع حقوق الله كالزكاة وغيرها مما يساهم في تحقيق مفاهيم الإسلام عن العدل الاجتماعي. فماذا تكون النتائج لو قدر هؤلاء أن يعيشوا التجربة الكاملة؟!

٢ـ التحديد الموضوعي: الذي يفرض على المسلم بقوة الشرع؛ ويقوم على المبدأ القائل بأنه لا حرية للشخص في ما نصت الشريعة على تحريمه من النشاطات المتعارضة مع المثل التي يـؤمن الإسلام بضرورتها. وقد تم تنفيذ هذا المبدأ... كما يلي:

أـ نصت الشريعة على منع النشاطات الاقتصادية والاجتماعية التي تعيق تحقيق المثل الإسلامية كالربا والاحتكار...

ب ـ وضعت الشريعة مبدأ إشراف ولي الأمر على النشاط العام لحماية المصالح العامة ضماناً لتحقيق مثله على مر الزمن، ولاختلاف متطلبات العدالة باختلاف الظروف فلا يمكن تفصيلها في صيغ دستورية ثابتة، بل يوكل ذلك إلى ولي الأمر باعتباره سلطة مراقبة وموجهة ومحددة لحريات الأفراد وفقاً للمثل الإسلامية. وقد نص القرآن الكريم على هذا المبدأ قائلاً: **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾**[1] وهذا النص يدل على وجوب إطاعة أولي الأمر، ولا خلاف بين المسلمين في أن (أولي الأمر) هم أصحاب السلطة الشـرعية فـي المـجتمع الإسـلامي. فـللسلطة الإسلامية العليا حق الطاعة والتدخل لحماية المجتمع وتحقيق التوازن الإسلامي فيه على أن يكون هذا التدخل ضمن دائرة الشريعة، فلا يجوز للدولة تحليل الربا أو الغش أو تعطيل قانون الإرث أو إلغاء ملكية ثابتة على أساس إسلامي، وإنما يسمح لها التصرف في الأمور المباحة كإحياء الأرض واستخراج المعادن وشق الأنهار وغيرها من ألوان النشـاط والتجارة...

فله أن يأمر بها أو ينهى عنها وفقاً لمتطلبات المصلحة، وسنتحدث عنه بعد ذلك.

الركن الثالث: مبدأ العدالة الاجتماعية:

وهو المتجسد في نظام توزيع الثروة باشتماله على عناصر كفيلة بتحقيق العدالة الإسلامية، وبهذا لم يناد الإسلام بالعدالة الاجتماعية بمفهومها الذهني... أو بشكل يقبل مختلف التفسيرات وإنما حدده

---

١ ـ النساء: ٥٩.

في مخطط اجتماعي معين واستطاع أن يجسد هذا التصميم في واقع اجتماعي حي.

والصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية تحتوي على مبدأين عامين هما:

١ـ مبدأ التكافل العام.

٢ـ مبدأ التوازن الاجتماعي[١].

وقد انعكس اهتمام الإسلام بهذا الركن الرئيسي من اقتصاده في أول خطاب ألقاه النبي ﷺ وفي أول عمل سياسي باشره في دولته الجديدة، فقد حث المسلمين على الإنفاق ولو بشق تمرة، ومن لم يجد فبكلمة طيبة، ثم آخىٰ بين المهاجرين والأنصار فطبق مبدأ التكافل العام تحقيقاً للعدالة الإسلامية المتوخاة.

فالأركان الأساسية في الاقتصاد الإسلامي هي:

أولاً: ملكية ذات أشكال متنوعة يتحدد التوزيع في ضوئها.

ثانياً: حرية محدودة بالقيم الإسلامية في مجالات: الانتاج والتبادل والاستهلاك.

ثالثاً: عدالة اجتماعية تكفل للمجتمع سعادة قوامها التكافل والتوازن.

الواقعية والأخلاقية:

هناك صفتان أساسيتان للمذهب الاقتصادي في الإسلام تشعان في مختلف الخطوط وهما: (الواقعية) و(الأخلاقية) في الغايات والوسائل.

إنه واقعي في غاياته لأنه يستهدف الغايات المنسجمة مع طبيعة الإنسانية، فلا يشق عليها ولا يحلّق في أجواء خيالية. وهو واقعي في طريقته إذ يضمن تحقيق غاياته ضماناً واقعياً مادياً فلا يكتفي بالنصح والتوجيه بل يضمن تحقيقها على كل حال.

وإنه أخلاقي في غاياته لأنه لا يستمد غاياته من ظروف مادية مستقلة عن الإنسان كالماركسية التي تستوحي غاياتها من وضع القوى المنتجة، بل غاياته تعبِّر عن قيم عملية ضرورية التحقيق من

١ ـ التوازن الاجتماعي من واجبات الدولة، وأما التكافل العام فهو من واجبات الأفراد، غير أن للدولة حق التدخل في تحقيق هذا التكافل من باب الأمر بالمعروف ومن باب حق الإشراف على تنفيذ أحكام الإسلام.

ناحية خلقية، وهو أخلاقي في طريقته لأنه لا يهتم بالجانب الموضوعي[1] مجرداً عن العامل النفسي والدافع الخلقي، ولهذا جعل من الفرائض المالية عبادات شرعية تنبع من دافع نفسي نيّر يطلب بها المسلم رضا الله تعالىٰ. ولابد للإسلام أن يهتم بالعامل النفسي ويحرص على تكوينه روحياً وفكرياً طبقاً لغاياته ومفاهيمه لأن للعامل الذاتي أثره الكبير في تكوين شخصية الإنسان وتحديد محتواه الروحي بالإضافة إلى أثره على الحياة الاجتماعية لا سيما بعد أن رأينا تأثيره في حدوث الأزمات الدورية التي يضج من ويلاتها الاقتصاد الأوروبي وتأثيره أيضاً على وضعية العرض والطلب وغيرها من عناصر الاقتصاد.

فالإسلام لا يقتصر ـ في مذهبه وتعاليمه ـ على تنظيم الوجه الخارجي للمجتمع وإنما ينفذ إلى أعماقه الروحية والفكرية ليوفق بين المحتوى الداخلي وما يرسمه من مخطط اقتصادي واجتماعي، ولا يكتفي في طريقته أن يتخذ أي أسلوب يكفل تحقيق غاياته وإنما يمزج هذا الأسلوب بالعامل النفسي والدافع الذاتي المنسجم مع تلك الغايات ومفاهيمها.

الاقتصاد الإسلامي جزء من كل:

الاقتصاد الإسلامي مترابط في خطوطه وتفاصيله، فلا يجوز أن ندرسه مجزءاً كدراسة حرمة الربا أو السماح بالملكية الخاصة بصورة منفصلة عن سائر أجزاء المخطط العام.

والاقتصاد الإسلامي جزء من صيغة عامة للحياة، فلا يجوز أن ندرس الاقتصاد منفصلاً عن سائر كيانات المذهب الاجتماعية والسياسية، وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات؛ فإن النظرة إلى شيء ضمن صيغة عامة تختلف عن النظرة إلى ذلك الشيء ضمن صيغة عامة أخرى.

ويجب أيضاً أن لا نفصل بين المذهب الإسلامي بصيغته العامة وبين أرضيته الخاصة التي ضمنت فيها كل عناصر البقاء والقوة للمذهب.

---

١ – وهو مجرد محقق تلك الغايات المادية كإشباع الفقير.

أرضية المجتمع الإسلامي:

تتكون أرضية (المذهب الاجتماعي للإسلام) من العناصر التالية:

١ـ العقيدة: وهي القاعدة المركزية التي تحدد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون بصورة عامة.

٢ـ المفاهيم: التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامة التي تعطيها العقيدة.

٣ـ العواطف والأحاسيس التي تبنّى الإسلام بثها وتنميتها وهي وليدة المفاهيم، لأن المفهوم عن واقع معين يفجر في النفس شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع فيتحدد الاتجاه العاطفي للمسلم على ضوء مفاهيمه كما تتحدد مفاهيمه على ضوء عقيدته نحو الكون والحياة. فاحترام التقوى والمتقين عاطفة إسلامية تنشأ من جعل التقوى مقياساً للكرامة والتفاضل بين الأفراد، وهذا المفهوم الإسلامي للتقوى وليد عقيدة التوحيد الإسلامية.

وعندما يستكمل المجتمع الإسلامي تربته ثم صيغته العامة ويطبق المنهج الإسلامي الكامل للحياة عندئذ فقط نستطيع أن نترقب من الاقتصاد الإسلامي ضمانه للمجتمع أسباب السعادة، لأن عزل كل جزء من النهج الإسلامي عن بيئته وعن سائر الأجزاء معناه عزله عن شروطه التي يتاح له في ظلها تحقيق هدفه الأسمى وليس هذا نقصاً في المنهج نفسه.

نماذج من التفاعل بين جانب الاقتصاد الإسلامي والجوانب الأخرى للمنهج الإسلامي للحياة.

١ـ ارتباط الاقتصاد بالعقيدة: إن العقيدة تدفع المسلم إلى التكليف وفقاً للمذهب المنبثق عن تلك العقيدة. وبهذا تضفي العقيدة على المذهب الاقتصادي طابعاً إيمانياً وقيمة ذاتية بقطع النظر عن نوعية النتائج الموضوعية للمذهب عند التطبيق. وبهذا يندفع المسلم لتطبيقه بقوة إيماناً منه بصحة المذهب مادام منبثقاً عن عقيدة صحيحة ومبدأ معصوم من الخطأ والزلل.

٢ـ ارتباط الاقتصاد الإسلامي بمفاهيم الإسلام عن الكون والحياة: فالإسلام يرى أن الملكية الخاصة (حق رعاية) يتضمن المسؤولية وليس سلطاناً مطلقاً (إذ الملكية الحقيقية لله وحده وهذه الملكية اعتبارية فله تعالى أن يحددها كما يشاء ولا يكون هذا التحديد سلباً لحق أصيل) والربح

بالمنظار الإسلامي لهذه الحياة ـ التي تعتبر جسراً للمراحل الأخرى ـ لا يدور مدار الربح المادي الخالص بل يشمل كثيراً من النشاطات التي تعتبر خسارة بمنظار غير إسلامي. وتأثير هذين المفهومين على مجرى الحياة الاقتصادية أمر لا يخفى على المتأمل.

٣ـ ارتباط الاقتصاد بالعواطف الإسلامية: فعاطفة الأخوّة العامة تفجر ينبوع الحب للآخرين مما يدفعهم للمشاركة والمواساة في الآلام والأفراح، وهذه العاطفة تساند المذهب في ضمان وتحقيق مبدأ التكافل العام.

٤ـ ارتباط الاقتصاد بالسياسة المالية للدولة: تساهم السياسة المالية في تحقيق التوازن الاجتماعي والتكافل العام بالإضافة إلى تمويل الدولة بنفقاتها اللازمة ـ كما سنرى في البحوث المقبلة ـ؛ ومن هنا تعتبر السياسة المالية جزءاً من السياسة الاقتصادية العامة.

٥ـ ارتباط الاقتصاد بالنظام السياسي: للسلطة الحاكمة صلاحيات اقتصادية واسعة وملكيات كبيرة تتصرف فيها طبقاً لاجتهادها. ولدراسة مدى صحة هذه الصلاحيات لابد من دراسة واقع السلطة في الإسلام مع ملاحظة الضمانات الموضوعة لنزاهة ولي الأمر واستقامته في تصرفاته من العصمة أو الشورى والعدالة.

٦ـ ارتباط إلغاء الربا بأحكام أخرى في المضاربة والتكافل العام والتوازن الاجتماعي: فإن المشاكل الخطيرة التي يثيرها تحريم الربا قد عالجها الإسلام بتشريع أحكام المضاربة والتوازن والتكافل والنقد. وبهذا كان تحريمه جزءاً من عملية واحدة مترابطة.

٧ـ ارتباط بعض أحكام الملكية الخاصة بأحكام الجهاد: فالسماح باسترقاق الأسرى كجزء من الغنيمة وتوزيعهم على المجاهدين لا يفهم سره منفصلاً عن ملابساته وهي:

أـ لا يعتبر الشيء غنيمة إلا إذا حصل عليه في حرب جهادية مشروعة وهي التي قد أذن ولي الأمر بحمل الدعوة الإسلامية فيها والجهاد في سبيلها لا في سبيل الظفر بثروات وأسواق أجنبية كمعارك الجاهلية والرأسمالية. فالدعاة يعلنون رسالتهم معززة بالبراهين فإذا لم يبق للآخرين مجال للنقاش المنطقي السليم وظلوا مصرّين على رفض النور وعند ذلك لا يوجد أمام الدعوة الإسلامية ـ بصفتها دعوة فكرية عالمية تتبنى المصالح الحقيقة للإنسانية ـ إلا أن تشق طريقها بالقوى المادية

(بالجهاد المسلح) وعندئذ فقط تعتبر مكاسب الحرب غنيمة.

ب ـ والأسير إما أن يطلق بفدية أو يعفى عنه أو يسترق. وعلى ولي الأمر اتخاذ أصلح الحالات وأوفقها للمصالح العامة سيما إذا قلنا بأن الجهاد المسلح في سبيل بث الدعوة في بلاد الكفر يتوقف على وجود قائد معصوم يتولى توجيه المعركة. إذن لا يسترق الأسير إلا حينما يكون استرقاقه أصلح من العفو والفداء، والمعصوم لا يخطئ في معرفة الأصلح والأوفق للمصلحة العامة.

٨ـ ارتباط الاقتصاد بالتشريع الجنائي: فقطع يد السارق عقوبة قاسية في بيئة رأسمالية تركت الأكثرية لزحمة الصراع المر (فلا تجد ما يضمن لها إشباع ضروراتها) ولكن المسلم حينما يعيش في مجتمع إسلامي تسوده التربية الإسلامية الصالحة ويطبق فيه مبدأ التكافل العام ومبدأ التوازن الاجتماعي فلا مجال للقسوة في حقه حينما تقطع يده ويعامل بصرامة بعد أن وفرت له الدولة أسباب الحياة الحرة الكريمة ومحت من حياته كل دوافع السرقة.



الدرس الرابع والعشرون

الاطار العام للمذهب الاقتصادي الإسلامي

إذا كان الدين تعبيراً عن صلة الإنسان بخالقه وبآخرته فالدين هو الإطار الشامل لكل أنظمة الحياة في الإسلام، لأن الإسلام قد ربط كل شعبة من شعب الحياة بخالق الإنسان وبآخرته، وذلك حينما ركز على أن الإسلام نظام صادر عن خالق الإنسان أولاً؛ وأن الإنسان مسؤول عن تطبيقه ثانياً، وأنه سوف يحاسب على هذه المسؤولية في الحياة الأخرى ثالثاً. إذن فالإطار العام للاقتصاد الإسلامي هو الدين، وهذا الإطار هو الضمان الوحيد لتحقيق المصالح الاجتماعية العامة للإنسان.

ولإيضاح هذه الحقيقة لابد من دراسة مصالح الإنسان في حياته ومدى إمكان تحقيقها.

مصالح الإنسان:

ويمكن تقسيمها إلى فئتين:

١ـ **المصالح الطبيعية**: وهو كل ما تقدمه الطبيعة للإنسان بوصفه كائناً خاصاً، كالعقاقير الطبية.

٢ـ **المصالح الاجتماعية**: وهو كل ما يكفله النظام الاجتماعي للإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً يرتبط بعلاقات مع آخرين، كضمان المعيشة في حالات العجز والتعطل عن العمل.

ولتوفير المصالح ـ الطبيعية والاجتماعية ـ لابد للإنسان من معرفتها ومعرفة أساليب إيجادها ولابد من وجود دافع للإنسان للسعي في سبيلها.

والإنسانية قد زودت ـ طبيعياً ـ بإمكانات الحصول على المصالح الطبيعية لأنها تملك قدرة فكرية تستطيع أن تدرك بها ظواهر الطبيعة والمصالح الكامنة فيها كما تملك دافعاً ذاتياً يضمن اندفاعها في سبيلها، وذلك لأنها ذات نفع شخصي للأفراد جميعاً.

وأما المصالح الاجتماعية فالإنسانية لم تزود بإمكانات الحصول عليها. لأن الإنسان لا يستطيع إدراك التنظيم الاجتماعي الكفيل بتحقيق كل مصالحه الاجتماعية بنحو منسجم مع طبيعته، لأنه أعجز ما يكون عن استيعاب الموقف الاجتماعي بكل خصائصه والطبيعة الإنسانية بكل محتواها. فلابد من أخذ النظام الاجتماعي الصحيح من الخالق المهيمن على الكون والحياة، والبصير بحاجات الإنسانية، والقادر على إشباعها بأحسن شكل ممكن؛ هذا أولاً.

وثانياً: لو قدر للإنسانية أن تدرك مصالحها الاجتماعية وأساليب تحقيقها فهي لا تملك الدافع الذاتي لتحقيقها بالشكل الصحيح، وذلك لتناقض المصالح الاجتماعية العامة مع المصالح الخاصة للأفراد؛ فضمان معيشة العامل مثلاً حال التعطل يتعارض مع مصلحة الأغنياء الذين سيكلفون بتسديد نفقات هذا الضمان. وهكذا كل مصلحة اجتماعية أخرى فإنها تتناقض مع المصالح الخاصة للأفراد في كثير من الأحيان.

فالإنسانية بحاجة إلى دافع يتفق مع المصالح الاجتماعية أيضاً.

هل للعلم أن يحل المشكلة؟

إن التطور العلمي الهائل في ميادين الفكر والحياة والطبيعة لا يستطيع حل المشكلة الاجتماعية لأن العلم مهما نما ليس إلا أداة لكشف الحقائق الموضوعية في مختلف الحقول وتفسير الواقع تفسيراً محايداً يعكسه بأعلى درجة من الدقة، فالعلم يكتشف المرض وأسلوب علاجه ولكنه لا يدفع الإنسان لاستعمال العلاج ولا يضمن اندفاع الإنسان للتخلص من المرض بل الدافع للتخلص من المرض واستعمال العلاج هو مصلحة الإنسان الخاصة في مجال المصالح الطبيعية لاعلمه بالمرض وبعلاجه.

بينما تكون المصالح الفردية الخاصة مانعة من استعمال علاج المشكلة الاجتماعية ـ غالباً ـ فالعلم لا يمكن أن يكون دافعاً ذاتياً ولا مولداً للدافع الذاتي لتحقيق المصالح الاجتماعية والطبيعية معاً.

المادية التاريخية والمشكلة:

تدعي الماركسية ـ على أساس المادية التاريخية ـ أن قوانين التاريخ تحتم نشوء المجتمع اللاطبقي الذي تنعدم فيه الدوافع الفردية الخاصة المانعة من رعاية مصالح المجتمع وبذلك تتحقق المصالح الاجتماعية بشكل طبيعي لحلول الدوافع الجماعية محل الدوافع الفردية التي ولدها المجتمع الطبقي. وقد أوضحنا في دراستنا للمادية التاريخية أن هذه الحتمية التاريخية لا تقوم على أساس علمي صحيح، بالإضافة إلى أن الدوافع الذاتية ليست وليدة المجتمع الطبقي بل هي السبب في ولادة المجتمع الطبقي فلا تنعدم بانعدام المجتمع الطبقي. وهكذا تبقى الكلمة العليا للدوافع الذاتية في نهاية المطاف.

ولا يمكن أن ننتظر من أي جهاز اجتماعي كالجهاز الحكومي أن يحل المشكلة بالقوة لأن هذا الجهاز منبثق من نفس المجتمع الذي تتحكم فيه الدوافع الذاتية فهو أسير لنفس المشكلة[١]، وهكذا يتضح أن الدافع الذاتي هو مثار المشكلة الاجتماعية وهو دافع أصيل في الإنسان لأنه ينبع من حبه لذاته فلا يمكن انعدامه بحال من الأحوال.

وقد دلت التجارب العلمية إلى جانب البرهان الفلسفي على أن نظام الكون قد زود كل كائن فيه بإمكانات التكامل وأودعت فيه الفطرة التي تسوقه إلى كماله الخاص. فالإنسان لا يشذ عن هذه الحقيقة فلابد من البحث عن علاج مشكلته في صميم فطرته.

وإذا علمنا بأن العلاج الوحيد هو التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح العامة فلابد من امتلاك (الفطرة) القدرة على هذا التوفيق وذلك بتسخير الدافع الذاتي لتحقيق المصلحة العامة عن طريق ربط المصلحة العامة بمصلحة الفرد ذاته بحيث يرى في تحقيق المصلحة العامة مكسباً شخصياً ولذة فردية فيتنازل عن خسارة مادية عاجلة على حساب منفعة أخروية دائمة ويضحي بحياته المحدودة في سبيل الوصول إلى حياة أبدية خالدة.

والدين هو الإطار الوحيد والعامل الفريد القادر على القيام بهذا التوفيق الضروري إذ يؤمن الإنسان ـ في رحاب الدين ـ بأن له خالقاً أزلياً حكيماً غنياً على الإطلاق وقد حباه بنظام حياتي

---

١ - أي أن المصالح الاجتماعية إذا تعارضت مع مصالح الجهاز الخاصة فلا يمكن لهذا الجهاز أن يقوم بتطبيقها بالقوة بل إنه سوف يحول دون تطبيقها.

كامل ووعده بالنعيم الأبدي فيما إذا أُخلص في تطبيق هذا النظام وضحى في سبيله بكل مايملك من حول وقوة. وهذا الخالق قادر على تحقيق هذا الوعد وصادق فيما يقول.

ومن هنا نعرف أن الدين حاجة فطرية للإنسانية لأن الفطرة المنطوية على هذا الدافع الذاتي الذي نبعت منه المشكلة لابد أن تنطوي على إمكانات لحل هذه المشكلة وليست تلك الإمكـانات إلّا غريزة التدين والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين المتمثل في الإيمان بالله وباليوم الآخر.

قال تعالىٰ: ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخـلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[1]. إذن:

١ـ الدين من شؤون الفطرة التي أوجدها الله ولا تبديل لخلقه.

٢ـ وهذا الدين الفطري ليس إلا الدين الحنيف وهو دين التوحيد الخالص وهو وحده القادر على حل المشكلة وأما أديان الشرك فهي وليدة المشكلة[2] فلا تستطيع معالجة المشكلة.

٣ـ يتميز الدين الحنيف بكونه ديناً قيماً على الحياة قادراً على التحكم فيها وصياغتها في إطاره العام، أما الدين الذي لا يتولى إمامة الحياة فلا يستطيع أن يستجيب كاملاً للحاجة الفطرية للدين ولا يمكنه معالجة المشكلة الأساسية.

فلابد للحياة الاجتماعية من دين حنيف قيم يكون إطاراً للتنظيم الاجتماعي الكامل تجاوباً مع الفطرة المستبطنة لأساس المشكلة.

والاقتصاد الإسلامي جزء من تنظيم اجتماعي شامل للحياة فلابد أن يكون إطاره نفس إطار التنظيم العام وهو الدين كما عرفت. كـل ذلك للـتوفيق بـين الدوافـع الذاتـية الخـاصة والمـصالح الاجتماعية العامة.

الاقتصاد الإسلامي مذهب لا علم:

العلم: أداة لكشف الواقع الموجود وتفسيره تفسيراً محايداً ودقيقاً.

المذهب: الطريقة التي تتبع لتنظيم الحياة وخلق واقع لم يكن موجوداً.

---

١ ‒ الروم: ٣٠.

٢ ‒ لأنّها وليدة الأهواء والمصالح الشخصية فلا تستطيع القضاء عليها.

فعلم الاقتصاد هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وظواهرها وربط تلك الظواهر بأسبابها.

والمذهب الاقتصادي هو الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية وحل مشاكلها العلمية.

والاقتصاد الإسلامي جزء من المذهب الإسلامي الشامل لتنظيم جوانب الحياة، والإسلام إنما جاء لتغيير الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم ولم يجئ لتفسير الموجود حينذاك، فهو حينما يضع مبدأ الملكية المزدوجة لا يزعم بذلك أنه يفسر الواقع التاريخي لمرحلة معينة من حياة الإنسانية أو يعكس نتائج القوانين الطبيعية للتاريخ ـ كما تزعم الماركسية حين تبشر بالملكية الاشتراكية بوصفها الحالة الحتمية لمرحلة معينة من التاريخ والتفسير الوحيد لها ـ بل إنه يضع للحياة الاقتصادية صورتها الكاملة ويطلب من المجتمع تطبيقها وفقاً للأسس التي قررها.

فالاقتصاد الإسلامي ـ الذي رسمنا هيكله العام في الحلقة الماضية ـ مذهب وطريقة لابد من اتباعها، وليس علماً للاقتصاد الإسلامي.

وإذا أريد تكوين «علم» الاقتصاد الإسلامي فلابد من دراسة مذهب الاقتصاد الإسلامي دراسة مذهبية شاملة ثم دراسة الواقع في إطار هذا المذهب من خلال الظواهر المستجدة وربطها بأسبابها وإيجاد تفسير علمي لأحداث الحياة الاقتصادية الإسلامية.

علاقات التوزيع منفصلة عن شكل الانتاج:

يتكفل النظام الاجتماعي تحديد علاقات الأفراد بعضهم ببعض في مختلف شؤون الحياة، ومن تلك العلاقات التي ينظمها: علاقات التوزيع للثروة التي ينتجها المجتمع خلال عملية الانتاج المتمثلة في تذليل الطبيعة بمختلف الوسائل واستثمارها لإشباع الحاجات.

وعملية الانتاج هذه في تطور دائم تبعاً لتطور وسائل الانتاج.

والاقتصاد الماركسي يرى أن كل تطور في عمليات الانتاج يواكبه تطور حتمي في العلاقات الاجتماعية عامة وعلاقات التوزيع خاصة. فالنظام الذي كان يصلح لمجتمع الصناعة اليدوية لا يصلح لمجتمع التقدم الذري.

والإسلام يرفض هذه الصلة المزعومة بين تطورات أشكال الانتاج وتطور النظم الاجتماعية

وعلاقات التوزيع، ومن المكن أن يحتفظ نظام اجتماعي واحد بصلاحيته على مر الزمن مهما تطورت أشكال الانتاج، وذلك لأن الحياة الاجتماعية ليست نابعة من أشكال الانتاج ـ كما ترى الماركسية ـ بل نابعة من حاجات الإنسان نفسه والإنسان هو القوة المحركة للتاريخ وليست وسائل الانتاج هي المحركة للتاريخ. إذ الإنسان غير قادر على إشباع حاجاته كلها بنفسه فلا بُدَّ له من التعاون مع الآخرين، ومن هنا نشأت العلاقات الاجتماعية واتسعت باتساع الحاجات. والحاجات على قسمين:

١ـ حاجات أولية ثابتة على مر الزمن؛ كالحاجة للتغذية والتوالد والأمن والضمان المعيشي.

٢ـ حاجات ثانوية متطورة بتطور الظروف.

والنظام الاجتماعي هو الشكل الذي ينظم الحياة الاجتماعية وفقاً لتلك الحاجات. فلابد من اشتمال النظام الصحيح على جانب رئيسي ثابت ليعالج الحاجات الثابتة، وجوانب مفتوحة لتحقيق الحاجات المتطورة على ضوء الأسس العامة والجوانب الثابتة للنظام. وهذا ما حققه النظام الإسلامي بالفعل، فقد عالج الحاجات الثابتة في أحكام توزيع الثروة والزواج والطلاق والحدود والقصاص وغيرها ضمن صيغ قانونية ثابتة، وقد زود هذا الجانب الثابت بقواعد تشريعية ثابتة غير أنها متكيفة في تطبيقها بحسب الظروف والملابسات كقاعدتي نفي الضرر والحرج، كما أنه عالج الحاجات المتطورة بتشريع جوانب مفتوحة، وسمح لولي الأمر أن يجتهد فيها وفقاً للمصلحة والحاجة على ضوء الجانب الثابت من النظام.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقرر: انفصال علاقات التوزيع عن شكل الانتاج مادام تطور شكل الانتاج لا يؤدي إلى تطور الحاجات الثابتة فتبقى علاقات التوزيع ثابتة تبعاً لثبات الحاجات، ويتطور منها ما كان مرتبطاً بتطور الحاجات فقط.

والماركسية ترفض هذه الحقيقة مدعية ضرورة تطور الأنظمة الاجتماعية تبعاً لتطور القوى المنتجة. ومن هنا فهي تؤيد الرق بأفظع صورة في المجتمع الذي يعيش على الانتاج اليدوي والرجل التقدمي في عصر الرق هو الذي يستعبد الكثرة الكاثرة لأنه الساهر على تحقيق إرادة التاريخ دون وعي. والرجعي هو الذي يترك هذه الفرصة الذهبية لأنه يعارض عملية التقدم البشري المتمثلة في تطبيق نظام الرق في ذلك العصر.

والدليل العملي على خطأ النظرة الماركسية وصحة النظرة الإسلامية هو التجربة الإسلامية الأولى والتي تحدَّت المنطق الماركسي في كل شيء فمثلاً:

١ـ الانقلاب الإسلامي الذي خلق أمة وأقام حضارة وطوّر مسيرة التاريخ لم يكن وليد أسلوب جديد في الانتاج (خلافاً لما تدعيه الماركسية).

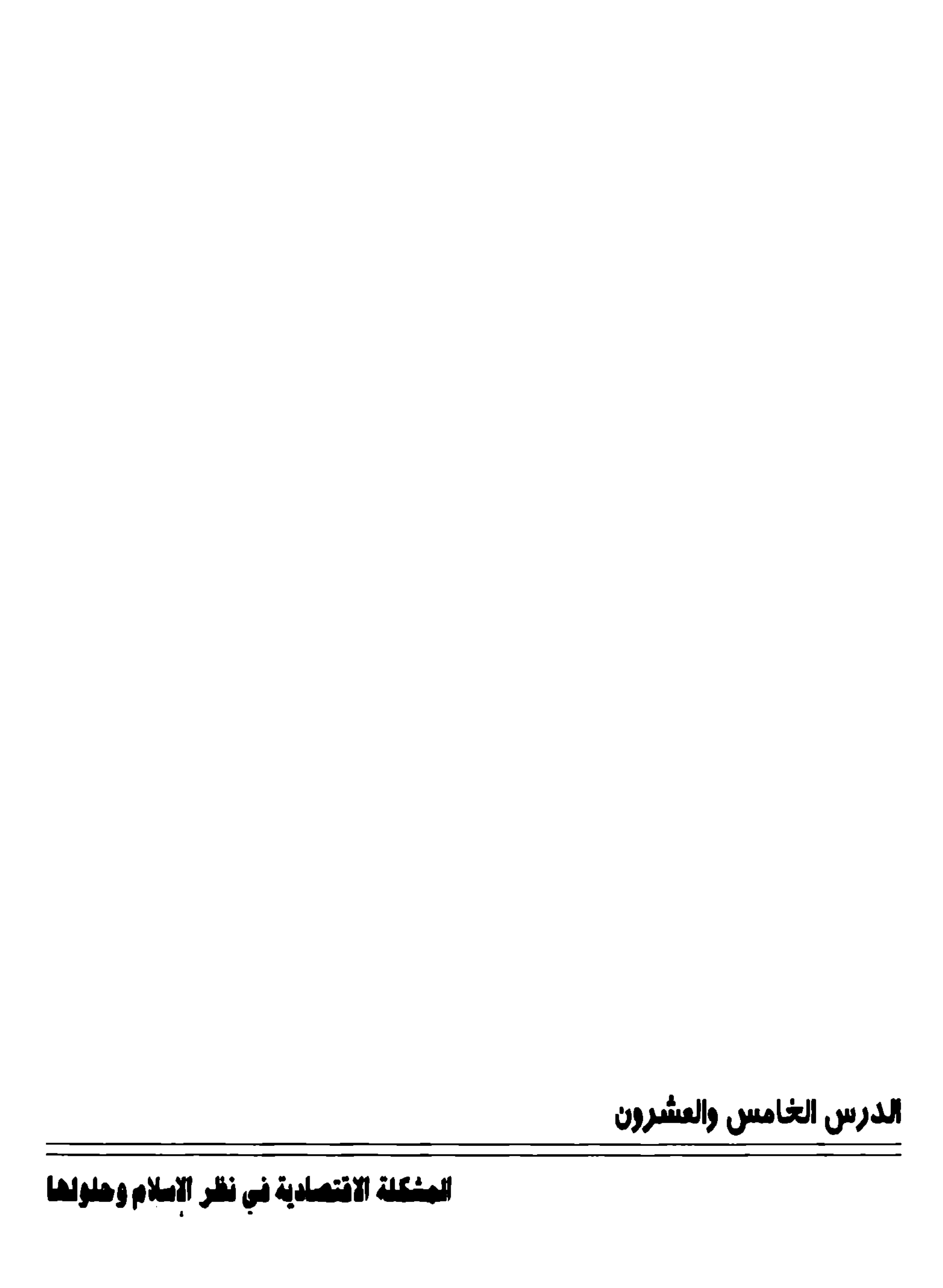
٢ـ ترى الماركسية أن فكرة المساواة من نتاج المجتمع الصناعي ولا يمكن حدوثها قبل ذلك، بينما نجد الإسلام قد رفع لواء المساواة قبل ولادة المجتمع الصناعي بعشرة قرون. واستطاع أن يعكسها في العلاقات الاجتماعية بدرجة لم تصل إليها البرجوازية. بل ولماذا ظهرت فكرة المساواة في الحجاز دون اليمن أو الحيرة أو الشام الحائزة على وسائل إنتاجية أكثر نمواً وتطوراً؟

٣ـ بشر الإسلام بمجتمع عالمي، وعمل جاهداً لتحقيقه في بيئة كانت تضج بالصراع القبلي. فأي أداة إنتاج حولت أولئك الذين كانت تضيق عقولهم عن فكرة المجتمع القومي فجعلتهم أئمة المجتمع العالمي والدعاة إليه في فترة قصيرة.

٤ـ قلص الإسلام من دائرة الملكية الخاصة وهذب مفهومها وفرض عليها كفالة المعوزين، ووضع ضمانات التوازن والعدالة في التوزيع معلناً أن الحرمان غير نابع من الطبيعة بل من سوء التوزيع... إن هذا الوعي الذي لم يوجد في أرقى المجتمعات حينذاك لا يمكن أن يكون وليد المحراث والتجارة والصناعة البدائية. وليس هو نتيجة النمو التجاري في مكة وإلّا فلِمَ لم يوجد في مجتمعات مشابهة لها أو أرقى منها وأضخم سياسياً واقتصادياً؟

فمن حق الإسلام أن يعلن بكل ثقة زيف تلك الحتمية التاريخية التي تربط كل أسلوب انتاجي بأسلوب توزيعي خاص به، ويبرهن أن النظام يقوم على أسس فكرية وروحية لا على الطريقة المادية في كسب حاجات الحياة.

الدرس الخامس والعشرون



الدرس الخامس والعشرون

المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام وحلولها

ترى الرأسمالية أن المشكلة الاقتصادية الأساسية هي: قلة الموارد الطبيعية نسبياً لمحدودية الطبيعة، فالأرض لا تكبر وثرواتها لا تزداد مع أن الحاجات الحياتية تنمو باطراد وهذا يؤدي إلى التزاحم بين الأفراد على إشباع حاجاتهم فتنشأ المشكلة الاقتصادية.

وترى الماركسية أن المشكلة هي: مشكلة التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع، فإذا تم الوفاق بينهما ساد الاستقرار مهما كانت نوعية النظام الاجتماعي الناتج عن توافقهما.

والإسلام يرى أن الطبيعة قادرة على ضمان حاجات الإنسان المتطورة.

يقول تعالىٰ في كتابه الكريم:

﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وأن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار﴾[1]. ولا يعترف بالتناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع، وقد عرفنا انفصالهما في الحلقة السابقة. وإنما المشكلة هي مشكلة الإنسان نفسه (إن الإنسان لظلوم كفار) فإنه بظلمة المتجسد في سوء التوزيع وبكفرانه المتجسد في اهماله لاستثمار الطبيعة يسبّب المشكلة. وقد كفل الإسلام محو الظلم بحلوله لمسائل التوزيع والتداول. وعالج الكفران بما وضعه للانتاج من مفاهيم

---

١ - إبراهيم: ٣٢_٣٤.

وأحكام.

جهاز التوزيع: إنّ التوزيع إذا أقيم على أساس فردي بحت كان تعدياً على حقوق الجماعة، وإن أقيم على أساس لا فردي بحت كان بخساً لحقوق الفرد. ومن هنا امتاز جهاز التوزيع في الإسلام على غيره إذ ضمن حقوق الفرد والجماعة معاً حينما اعتبر (العمل) و(الحاجة) عاملين أساسيين في التوزيع.

دور العمل في التوزيع: لمعرفة دور العمل في التوزيع لابد من معرفة الصلة الاجتماعية بين العمل والثروة الناتجة بسبب العمل. فما هو الطابع الاجتماعي الذي تكتسبه المادة بسبب العمل؟ وما هي علاقة العامل بالثروة التي يخلقها بعمله؟ هنا آراء ثلاثة:

١ـ فالشيوعية تنكر أي حق للعمل أو العامل سوى اشباع حاجته مهما كان عمله، لأن العمل وظيفة اجتماعية يؤديها الفرد للمجتمع فيكافئه المجتمع بضمان حاجاته (من كل وفقاً لطاقته ولكل وفقاً لحاجته) إذن العمل سبب لتملك المجتمع لا الفرد. والعمل أداة انتاج لا أداة توزيع. والحاجة فقط هي أداة التوزيع.

٢ـ والاشتراكية تعتبر القيمة التبادلية للمادة نتيجة للعمل فلا قيمة للمادة من دون العمل فيملك كل عامل نتيجة عمله والمادة التي أنفق عمله فيها ﻓ(لكل حسب عمله) لا حسب حاجته، فالعمل هو الأداة الوحيدة للتوزيع.

٣ـ والإسلام لا يرى المجتمع مالكاً لعمل الأفراد، لأن المجتمع ليس كائناً مستقلاً يذوب فيه الأفراد، فلا تنقطع صلة العامل بعمله بل العمل سبب لملكية العامل (اعترافاً بالميل الطبيعي لكل إنسان يشعر بلزوم السيطرة على نتاج عمله) فالعمل أداة رئيسية في التوزيع.

وأما القيمة التبادلية للمادة فلا تنتج من العمل بل إنها نتيجة الرغبة الاجتماعية العامة في الحصول على المادة.. ومن هنا يختلف الإسلام عن الاشتراكية والشيوعية معاً.

دور الحاجة في التوزيع:

ينقسم أفراد المجتمع إلى فئات ثلاث:

١ـ فئة تتمتع بطاقات فكرية وعملية فهي قادرة على توفير معيشتها في مستوى مرفه.

٢ـ وفئة تستطيع أن تعمل ولكنها لا تنتج إلا بقدر ما يشبع حاجتها الأساسية فقط.

٣ـ وفئة لا يملكها أن تعمل لضعف بدني أو عاهة عقلية.

والفئة الأولى مادامت تعمل في الحدود المقررة لها إسلامياً فهي تملك نتيجة عملها وإن زادت عن حاجاتها. فالعمل هو أساس التوزيع بالنسبة لها.

والفئة الثانية يرتكز دخلها علىٰ أساس الحاجة فقط لعجزها عن العمل وفقاً لمبادئ الكفالة العامة والتضامن الاجتماعي في المجتمع الإسلامي.

والفئة الثالثة تعتمد في دخلها على العمل والحاجة معاً ليتاح لها العيش بالدرجة العامة من الرفاه.

والإسلام باعترافه بالعمل كأداة للتوزيع يفتح المجال لظهور كل الطاقات الإنسانية للأفراد على أساس التنافس. بينما تؤدي الشيوعية إلى تجميد هذه المواهب لدوافع الطبيعة لعدم اعترافها بالعمل وعدم سماحها بإيجاد ملكية أوسع نطاقاً من حاجة العامل فلا يبقى للفرد أي دافع للعمل فوق ما يضمن له سد حاجته الأولية مادام لا يملك نتيجة عمله الزائد عن حاجته الأولية.

وهكذا يقف الجهاز الاقتصادي عن التطور والنمو.

وعدم اعتراف الاشتراكية بالحاجة كأداة أخرى للتوزيع يؤدي إلى لزوم قناعة العامل الضعيف بثمار عمله فقط والعيش بأدنى حد، وبهذا لابد للاشتراكية أن تستسيغ الفوارق الكبيرة بين مستوى معيشة العامل الضعيف والعامل الموهوب، بينما لا يستسيغ الإسلام مثل هذه الفوارق حينما يرفع من مستوى العامل الضعيف على أساس حاجته التي أقرها له بتشريع مبدأيْ التكافل والتوازن الاجتماعي.

ثم إن الاقتصاد الاشتراكي لا يستطيع تفسير حق الفئة العاجزة عن العمل في الحياة مادام لا يرى التوزيع إلّا على أساس العمل فقط؛ أما الإسلام فهو إذ يحدد التوزيع على أساس من القيم الخلقية الثابتة فلابد له أن يقلص آلام الحرمان بأكبر درجة ممكنة، ومن هنا فهو يوزع قسطاً من الثروة على الطبقة العاجزة بوصفها جزءاً من المجتمع الإنساني تحقيقاً للمثل الأعلى للمجتمع السعيد. وهكذا تصبح الحاجة لهذه الفئة العاجزة سبباً كافياً لحقها في الحياة ﴿**والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم**﴾[١].

---

١ - المعارج: ٢٤ و٢٥.

والرأسمالية أيضاً لا تعترف بالحاجة كأداة للتوزيع بل تصبح الحاجة سبباً لانسحاب الفرد من مجال التوزيع، وذلك لأن انتشار الحاجة يعني وجود كثرة من القوى العاملة بحيث تزيد عن الكمية المطلوبة لأرباب الأعمال، والطاقة الإنسانية سلعة رأسمالية تتحكم فيها قوانين العرض والطلب، فسوف ينخفض أجر العمل بسبب زيادة العرض على الطلب ويستمر الانخفاض وفقاً لزيادة القوى العاملة.

ولابد أن يبتلى عدد كبير من ذوي الحاجة بالبطالة لأنهم يزيدون على العدد المطلوب. ولابد لهذا العدد أن يتحمل آلام الحرمان والموت جوعاً.

الملكية الخاصة:

حينما قرر الإسلام: أن العمل سبب الملكية وفقاً للميل الطبيعي في الإنسان إلى تملك نتاج عمله، انتهى إلى أمرين:

١ـ السماح بظهور الملكية الخاصة الناتجة عن تملك العامل لنتاج عمله واختصاصه به، غير أن الحقوق المترتبة على هذا الاختصاص لا تقرر وفقاً لميل طبيعي بل يقررها النظام الاجتماعي بحسب ما يتبناه من أفكار ومصالح. فللإسلام أن ينهى عن التبذير فيما تملكه أو أن يرابي به، وله أن يجيز له استبداله بسلعة دون سلعة. وهذا أمر لا يتصل بالفطرة والغريزة.

٢ـ تحديد مجال الملكية الخاصة بالأموال التي يمكن للعمل أن يتدخل في إيجادها وتركيبها؛ ومن هنا تنقسم الأموال إلى ثروات خاصة وعامة.

فالثروات الخاصة: كل مال يتكون بسبب انفاق عمل بشري خاص عليه كالمزروعات والمنسوجات.

والثروات العامة: كل مال لم تتدخّل اليد البشرية فيه كالأرض ورقبة المعادن والثروات الطبيعية الكامنة فيها. وهذه ليست ملكاً لأحد. نعم حينما يبذل عليها العامل عملاً ويحييها فله أن يستفيد منها بقدر ما بذله من عمل، أي سوف يملك ثمار عمله ولا يتملك نفس الأرض أصلاً، فإذا أهمل الأرض سقط حقه الخاص في الاستفادة منها. ولهذه القاعدة استثناءات لاعتبارات تتعلق بمصلحة الدعوة الإسلامية.

الملكية أداة ثانوية للتوزيع:

حينما سمح الإسلام بالملكية الخاصة وحرم بعض ألوان الربح كالربح الربوي، وأجاز بعضها كالربح التجاري، فقد جعل الملكية بنفسها أداة لتنمية المال وفقاً لشروط معينة فأصبحت أداة ثانوية للتوزيع محدودة بالقيم المعنوية والمصالح الاجتماعية.

إذن فالصورة الإسلامية للتوزيع هي:

١ـ العمل أداة رئيسية للتوزيع وأساس للملكية.

٢ـ الحاجة أداة رئيسية للتوزيع تعبيراً عن حق إنساني ثابت في الحياة الكريمة.

٣ـ الملكية أداة ثانوية للتوزيع عن طريق التجارة التي لا تتعارض مع المبادئ الإسلامية للعدالة الاجتماعية.

التداول (المبادلة) ركن أساسي بعد الانتاج والتوزيع

وتبدأ المبادلة دورها الفعال حين تتنوع الحاجات والسلع ويكون كل فرد عاجزاً بمفرده عن انتاج كل ما يحتاجه فيضطر المجتمع الى تقسيم العمل بين افراده فيتخصص كل فرد أو فئة في انتاج سلعة معينة ويشبع حاجاته الأخرى بمبادلة الفائض من السلع التي ينتجها بما يحتاجه من السلع التي ينتجها الآخرون، وهكذا تعمل المبادلة كواسطة بين المنتجين والمستهلكين تيسيراً للحياة.

ولكن ظلم الإنسان سرى إلى المبادلة أيضاً فصيرها أداة استغلال لا أداة اشباع للحاجات وتيسير للحياة، وجعلها واسطة بين الانتاج والادخار لا بين الانتاج والاستهلاك. وهكذا نشأت ألوان المآسي والاستغلال.

كيف صارت المبادلة أداة ظالمة للاستغلال؟

للمبادلة شكلان:

أـ (المقايضة) وهي مبادلة سلعة بأخرى. وتوجد أمام هذا التبادل عدة صعوبات:

أولاً: يندر التوفيق بين حاجة المشتري وحاجة البائع كلما ازداد التخصص وتنوعت الحاجات، فقد يجد منتج الحنطة حاجته عند شخص لا يرغب في الحصول على الحنطة.

ثانياً: صعوبة التوافق بين قيم الأشياء المعدة للمبادلة، فمن يملك فرساً لا يستطيع الحصول على دجاجة عن طريق مبادلة فرسه بها.

ثالثاً: صعوبة تقدير قيم الأشياء المعدة للمبادلة؛ ولهذه الأسباب نشأت فكرة استعمال النقد كأداة للمبادلة فظهر الشكل الثاني للمبادلة وهو:

ب ـ المبادلة على أساس النقد، تيسيراً لعمليات التداول وتخلصاً من المشاكل السابقة. غير أن استغلال النقد أيضاً أسفر عن مشاكل أخرى خطيرة.

فأولاً: كانت المبادلة في (المقايضة) تجعل كل بائع مشترياً وكل مشتر بائعاً، لأنه يدفع سلعة ويأخذ أخرى، فالبيع والشراء مزدوجان في عملية واحدة. واما المبادلة النقدية فهي تجعل صاحب السلعة بائعاً والذي يبذل النقد مشترياً. ومن هنا فالذي يبيع الحنطة ليحصل على القطن يضطر إلى القيام بمبادلتين فيكون في الأولى بائعاً وفي الأخرى مشترياً ومن هنا انفسح المجال لتأخير الشراء عن البيع، فللبائع أن يحتفظ بالنقد لنفسه ويؤجل الشراء لوقت آخر، ومن هنا أصبح النقد هدفاً جديداً للبائع ونشأت ظاهرة اكتناز المال وتجميده بعد أن كان قابلاً للبقاء والادخار ولا يكلف اكتنازه شيئاً من النفقات ويضمن للمكتنز قدرته على شراء أي شيء شاء في كل وقت. ومن هنا أصبحت المبادلة النقدية واسطة بين الانتاج والادخار وتخلت عن وظيفتها الصالحة كواسطة بين الانتاج والاستهلاك.

وسحب النقد من مجال التداول أدى إلى اختلال كبير في التوازن بين كمية العرض وكمية الطلب حتى أن المحتكر قد يخلق طلباً كاذباً فيشتري كل أفراد السلعة من السوق لا لحاجته إليها بل ليرفع ثمنها، أو يعرض سلعة بأثمان دون كلفتها لإلجاء المنتجين الآخرين الى الانسحاب من ميدان التنافس وإعلان الإفلاس، وهكذا يصبح السوق تحت سيطرة الاحتكار والمحتكرين الكبار. ويسقط آلاف البائعين الى مهاوي الفقر، وبالتالي يتوقف الإستهلاك لانخفاض المستوى الاقتصادي للجمهور وعجزهم عن الشراء، كما تتعطل حركة الإنتاج لأن انعدام القدرة الشرائية عند المستهلكين أو انخفاضها يجرد الإنتاج من أرباحه فيعم الكساد.

وثانياً: والأخطر من ذلك أن النقد أصبح اداة تنمية للمال عن طريق الفائدة التي يتقاضاها الدائن من المدين أو المصرف من المودع، فانسحبت رؤوس أموال كثيرة من حقل الإنتاج الى صناديق

الادخار في المصارف ولا يقدم التاجر على مشروع انتاجي إلّا إذا اطمأن إلى أن الربح الذي يدره اكثر من القائدة الربوية، وبهذا تسربت الأموال الى الصيارفة وأودعت في الصناديق بدل من استخدامها في الإنتاج المثمر، وقضت بهذا على أي مظهر من مظاهر التوازن في الحياة الاقتصادية.

وقد عالج الإسلام مشاكل النقد واستطاع ان يعيد الى التداول وضعه الطبيعي ودوره الوسيط بين الإنتاج والاستهلاك، ويتلخص علاجه فيما يلي:

أولاً: منع اكتناز النقد بفرض ضريبة الزكاة على النقد المجمد بصورة تتكرر كل عام حتى تستوعب النقد المكتنز كله إذا طال اكتنازه عدة سنين.

واعتبر اكتناز الذهب والفضة جريمة يعاقب عليها بالنار، فإن الاكتناز يعني التخلف عن اداء الضريبة الواجبة شرعاً، فإن اداء الزكاة لا يفسح المجال للاكتناز. وبهذا ضمن الإسلام بقاء المال في مجالات الإنتاج والتبادل والاستهلاك.

ثانياً: حرم الربا تحريماً لا هوادة فيه، فقضى على النتائج الخطيرة للفائدة الربوية في مجال التوزيع وانتزع من النقد دوره كعملية مستقلة لتنمية الملك.

والقضاء على الفوائد الربوية في الإسلام لا يؤدي الى تعطيل أجهزة الحياة الاقتصادية ـ كما يظن البعض ـ وذلك لأن تطبيق الاقتصاد الإسلامي تطبيقاً كاملاً كفيل بعلاج سائر المشاكل المتصورة.

ثالثاً: أعطى لولي الأمر صلاحيات تجعل له حق الرقابة الكاملة على سير التداول والإشراف على الأسواق للحيلولة دون أي تصرف يؤدي الى الضرر وزعزعة الحياة الاقتصادية، أو يمهد للتحكم الفردي غير المشروع في السوق. وسنوضح هذه النقاط.



الدرس السادس والعشرون

مقدّمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام (١)

نود أن نوضّح المقدّمات عبر نقاط:

أولاً: الفرق بين المذهب والعلم

قُلنا سابقاً أنّ الفرق بينهما هو أنّ المذهب الاقتصادي يعني: الطريقة التي يفضّل المجتمع اتباعها في المجال الاقتصادي. أمّا علم الاقتصاد فهو العلم الذي يفسّر الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها.

إلّا أنّ هذا الفرق ـ وإن كان جوهريّاً ـ لا يكفي بعد أن كنّا نحاول اكتشاف مذهب معين ولسنا بصدد مجرّد معرفة نوعيّة الاقتصاد الإسلامي وهل هو علم أم مذهب. وعليه فيجب أن نعرف كلاً من: حقل عمل المذهب الاقتصادي، وامتداداته، وصفته العامة.

وبهذا الصدد نقول: هناك من يرى أنّ المذهب يقتصر على مجال (توزيع الثروة) ولا علاقة له (بالإنتاج) الذي تتحكّم فيه قوانين العلم والمعرفة، دون أن يكون للمذهب فيه تأثير.

وحينئذٍ فإنّ علم الاقتصاد يعني علم قوانين الإنتاج، والمذهب الاقتصادي هو (فن توزيع الثروة)... فالفرق بينهما يكمن في مجال العمل.

إلّا أنّ هذا الفصل ينطوي على خطأ كبير، بعد أن قام على أساس اختلاف المجال، لأنّ الفصل الحقيقي يكمن في طريقة البحث، وأهدافه؛ ذلك أنّ البحث المذهبي يحافظ على طابعه حتى لو تناول الإنتاج، وكذلك البحث العلمي حتى لو تناول (التوزيع).

ففكرة (التخطيط المركزي للإنتاج)ـ التي تتيح للدولة وضع سياسة إنتاجيّة مركزيّة ـ هي إحدى النظريّات المذهبيّة رغم أنّها لا تعني تملّك الدولة لوسائل الإنتاج وتوزيعها، في حين أنّ (ريكاردو)

حين قرّر أن نصيب العمّال من الإنتاج المتمثّل في أجورهم لا يرتفع عن مستوى الكفاف، لم يقصد أن يقرّر أمراً مذهبيّاً، بل أراد أن يشرح الواقع وهي وظيفة عمليّة.

إذن فكلٌّ من المذهب والعلم يدرسان (الإنتاج) و(التوزيع) إلّا أنّه يجب التمييز بينهما لئلا يقع الإنسان في الخلط ممّا أدّى بالبعض الى إنكار وجود اقتصاد إسلامي بعد أن ظنّوا أن القول بوجوده يعني أنّ هناك بحوثاً إسلاميّة سبقت (آدم سميث) و(ريكاردو) مثلاً!! في علم الاقتصاد.

وخلاصة الفرق بينهما:

إنّ المذهب الاقتصادي يشمل كل قاعدة تتّصل بفكرة (العدالة الاجتماعيّة).

وعلم الاقتصاد يشتمل كل نظريّة تفسّر واقعاً في الحياة الاقتصاديّة دون أن يكون هنا كمثل أعلى يستند إليه.

ففكرة (العدالة) هي الحد الفاصل بين (العلم) و(المذهب) لأنّها ليست حسّية أو قابلة للتجربة، بل هي تقويم خلقي، وبالتالي فليست فكرة تجريبية علميّة بذاتها. وهي إذا اندمجت مع أية فكرة أخرى، طبعتها بالمذهبيّة وأبعدتها عن التفكير العلمي، وذلك من مثل فكرتي (الملكية الخاصة) أو (الحريّة الاقتصاديّة) أمّا مثل قانون (تناقض الغلّة) أو (العرض والطلب) فهي أمور علميّة محضة لا تريد أن تحكم بعدالة شيء أو مخالفته للعدالة وإنّما هي تقرّر حقيقة واقعة.

إلّا أنّ هذا الفصل لا يمنع من اتخاذ المذهب إطاراً للبحث العلمي أحياناً فإنّ قانون (ريكاردو) الذي أشرنا إليه وهو قانون (الأجور الحديديّة) لا يصدق علميّاً إلّا في مجتمع يطبّق الرأسماليّة المذهبيّة.

وعلى أساس الفصل الذي ذكرناه نقول أنّ الإسلام لا يطلب منه البحث عن (العرض والطلب) وتأثير زيادتهما وأمثاله، وإنّما يطلب منه إصدار الرأي في حريّة السوق أو لزوم الإشراف والتحديد منها تبعاً لتصوّره عن العدالة. والإسلام مثلاً لا يبحث عن (ردود الفعل بين الفائدة والربح) وإنّما يقوّم نفس الفائدة والربح ويصدر حكمه على الاستثمار الربوي، وهو لا يبحث في ظاهرة (تناقض الغلّة) وإنّما في جواز وضع الإنتاج تحت إشراف هيئة عليا.

ومن وجود تعبيري (الحلال والحرام) اللذين يشتملان على جميع النشاطات الإنسانيّة وأنواع السلوك، ندرك وجود الإسلامي. فيجب العمل على اكتشافه إذن.

ثانياً: العلاقة بين المذهب والقانون

المذهب: هو مجموعة نظريّات أساسيّة تعالج المشاكل الاقتصادية.

والقانون المدني:

هو تشريع ينظّم تفصيلات العلاقات الماليّة بين الأفراد وحقوقهم الشخصيّة والعينيّة. فليس المذهب هو القانون.

لتوضيح الفرق دعنا نلاحظ إنّه قد تكون هناك دولتان تؤمنان بالمذهب الرأسمالي ولكنّهما تختلفان من حيث القوانين التشريعيّة، فليس من الرأسمالية الاقتصاديّة تلك الأحكام المنظّمة لعقود المقايضة مثلاً. وهكذا ينبغي أن لا يلتبس الأمر بين المذهب والقانون، بين النظريّات الأساسيّة لحرية التملّك مثلاً والتشريعات التي ترتكز على أساس تلك المبادئ.

وعليه: فمن الخطأ أن يقدّم الباحث مجموعة من أحكام الإسلام التي هي في مستوى القانون المدني ويعرضها بوصفها مذهباً... إنّ مثل هذا الباحث مثل من يحاول تحديد المذهب الرأسمالي من خلال عرض القانون المدني الإنجليزي.

إلّا أنّ هناك بين المذهب والقانون صلة قويّة بوصفهما جزأين من بناءٍ نظري كامل للمجتمع. إذ المذهب الاقتصادي يشكّل قاعدة للتشريعات ومحدّداً لاتجاهها، على أنّ للمذهب بدوره قاعدة علميّة.

وكمثال لتأثّر القانون بالمذهب نجد الحقوق الشخصيّة في القانون المدني ونظريّة الالتزام فيها مستمدّة من طبيعة المذهب الرأسمالي، فحين طغت أفكار الرأسماليّة وسيطرت مبادئ الاقتصاد الحر على التفكير العام؛ نشأ مبدأ (سلطان الإرادة) في النظريّة حيث يؤكّد على أنّ (الإرادة الخاصة) للفرد هي مصدر الالتزامات والحقوق. وهو نقل أمين للمضمون الفكري للمذهب الرأسمالي.

وكذا الأمر في الحقوق العينيّة. فحق الملكيّة يقرّره القانون وفقاً لموقف المذهب من توزيع الثروة. فإذا آمنت الرأسماليّة مثلاً بحريّة التملّك؛ سمح القانون للأفراد بملكيّة المعادن بأيّ طريقة كانت مادامت الملكيّة حقاً للفرد لا وظيفة ومسؤوليّة اجتماعية.

وحين تضاءل دور الحريّة الاقتصاديّة منعت القوانين المدنيّة تملّك الفرد لبعض المرافق الطبيعيّة... وهكذا يمكن التعرّف على المذهب وملامحه الأصيلة عن طريق القانون لا أن أحدهما عين الآخر. كما قد يتصوّر.



الدرس السابع والعشرون

مقدمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي (٢)

قلنا أنّ هناك مقدّمات ينبغي طرحها قبل القيام باكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام وقد ذكرنا منها:

أولاً ـ الفرق بين المذهب والعلم.

ثانياً ـ العلاقة بين المذهب والقانون.

وها نحن نواصل طرح هذه المقدمات:

ثالثاً: طبيعة عمل الباحث في الاقتصاد الإسلامي

تختلف طبيعة ممارسة مثل هذا الباحث عن طبيعة ما مارسه الروّاد المذهبيّون من الذين بشّروا بمذاهب اقتصاديّة معيّنة.

فالمفكّر الإسلامي أمام اقتصاد منجز موضوع؛ مدعوّ لاكتشاف وتحديد حقيقته وقواعده الفكريّة بعد نفض غبار ما توحي به التجارب غير الأمينة في مجال تطبيقه.

فعمل مثل هذا المفكّر هو عمل اكتشافي، بينما عمل أولئك الواضعين للمذاهب الأُخرى هو عمل تكويني، ولكل من العملين طبيعته وخصائصه.

ففي العمليّة التكوينيّة، تأخذ الفكرة سيرها الطبيعي، فيدرس الواقع التكويني البشري ثم توضع النظريّات العامة للمذهب، ثم تشيد القوانين العلويّة. فهو إذن سير من الأساس الى التفريعات.

أمّا عمليّة الاكتشاف فتبدأ بملاحظة الأبنية العلويّة الناجزة للوصول الى القاعدة التي تقوم عليها، فنبدأ بملاحظة القوانين التشريعيّة أولاً لنكتشف الأسس المذهبيّة ثانياً ومن خلال الأُسس المذهبيّة

قد نستطيع أن نعرف الأسس النظريّة للمذهب نفسه.

هذا وربّما أعطتنا الشريعة أحياناً بعض الأسس المذهبيّة مباشرة. إلّا أنّ المذهب بمجموعه يجب اكتشافه وفق ما سبق.

فالصيغ المذهبيّة الإسلاميّة؛ صيغ نكتشفها بطريق غير مباشر ولذا قد تختلف نتائج الاكتشاف.

رابعاً: دور النظام المالي

والنظام المالي كالقانون المدني؛ يشكّل بناءً علويّاً للمذهب، ففكرة (الدومين) ـ وهو ما يدر على الدولة إيراداً (كالأراضي والغابات) ـ متأثّرة بالناحية المذهبيّة إذ قد انضمرت هذه الفكرة حين ساد مبدأ الحرية الاقتصاديّة، وعدم تدخّل الدولة في الإنتاج الفردي إلّا في حدود ضئيلة، فاتجهت الدولة الى الاعتماد على الضرائب ثم استأنف (الدومين) دوره بعد ظهور الاتجاهات الاشتراكيّة. ومن مظاهر الصلة بينهما أنّ ايرادات الدولة كانت في السابق بمقدار ما يمكن معه الحفاظ على الأمن والدفاع عن البلاد وما الى ذلك. ولكن بعد ظهور المبادئ الاشتراكيّة اتسعت الإيرادات لتضمن قيام الدولة بمهمّة علاج سوء التوزيع والتقريب بين الطبقات وإقامة العدالة الاجتماعيّة.

خامساً: انتقاء الأحكام الكاشفة

وحين نستعرض الأحكام وحتى الاقتصاديّة منها نجد أنّ بعضها لا يملك سمة الكشف عن شيء من المذهب؛ كحرمة (الغش) مثلاً: إذ يمكن أن تتّفق عليه قوانين جميع البلاد المختلفة في مذاهبها الاقتصاديّة.

وكذلك ضريبة (الجهاد) التي تتّبع اتجاهات الدعوة ولا تمتلك الطابع الاقتصادي الخاص.

هذا في حين أن حكماً مثل حكم حرمة الربا له كشفه الخاص عن النظرية الإسلاميّة لتوزيع الثروة المنتجة، وهكذا ضريبةالتوازن كالزكاة مثلاً.

عمليّة التركيب بين الأحكام

وهكذا يجب علينا حينما نفحص كل واحد من الأحكام أن لا ندرسه مستقلاً، لأنَّ هذا ينسجم مع بحث قانوني، أمّا عندما نريد اكتشاف المذهب الاقتصادي فإنّه لا يجدي عرض المفردات

فحسب بل إجراء عمليّة التركيب بينها، أي يدرس كل منها باعتباره جزءاً من كلٍّ.

فإلغاء فائدة رأس المال في عقد القرض، والسماح بالسب الناتج عن إيجاد وسيلة الإنتاج في الإجارة، يجب أن يدرسا بشكل مترابط ليخرج الدارس بالقاعدة الإسلاميّة لتوزيع الثروة المُـنتجة والتي يتميّز الإسلام بها عن غيره، إذ تقيم الاشتراكية نظريّتها على أساس (العمل). والرأسمالية على أساس (العناصر المشتركة في تكوين الثروة المنتجة).

سادساً: المفاهيم تساهم في عمليّة الاكتشاف

وكما تساهم الأحكام في العمليّة فإنّ المفاهيم تشترك في ذلك أيضاً، ونقصد بالمفهوم: كل تصوّر إسلامي يفسّر واقعاً كونيّاً أو اجتماعيّاً أو تشريعيّاً.

فالاعتقاد بصلة الكون بالله تعالىٰ؛ هو مفهوم معيّن عن الكون.

والاعتقاد بأنّ المجتمع البشري مَرَّ بمرحلة الفطرة قبل الوصول الى مرحلة العقل «كان الناس أُمة واحدة فبعث الله النبيِّين مبشّرين ومنذرين» هو مفهوم إسلامي عن المجتمع والتاريخ.

والاعتقاد بأنّ الملكيّة ليست حقاً ذاتياً وإنّما هي عمليّة استخلاف للإنسان على مال هو لله تعالىٰ يشكّل مفهوماً عن الملكيّة.

فالمفاهيم إذن هي وجهات نظر لا تحوي أحكاماً.

وحينئذٍ فإن تلك المفاهيم المتّصلة بالحياة الاقتصاديّة يمكنها أن تساعدنا في اكتشاف المذهب من خلال الأحكام.

ولكي يتوضّح ذلك نضرب مثلين:

الأول: المفهوم الإسلامي عن الملكيّة

ويتضمّن أنّ الله تعالىٰ استخلف الجماعة البشريّة على الثروة الطبيعيّة، واستهدف من تشريع الملكيّة الخاصة ما يضمن للفرد متطلّبات الخلافة من استثمار المال، وإنفاقه في مصلحة الإنسان. فالملكيّة عمليّة يمارسها الفرد لحساب الجماعة، ولحسابه ضمن الجماعة.

الثاني: رأي الإسلام في التداول

ذلك انّ الإسلام يرى أنّ التداول بطبيعته شعبة من شعب الإنتاج، فالتاجر الذي يبيع منتجات غيره يساهم في الإنتاج، والإنتاج هنا هو إنتاج منفعة لا مادة، حيث يقوم التاجر بجلب السلعة من الأماكن البعيدة وإعدادها لاستفادة المستهلكين. وحينئذٍ فإنّ كل اتجاه للتداول يعمل على مخالفة هذا الهدف وتطويل المسافة بين السلعة والمستهلك يخالف طبيعة التداول الإسلامي.

هذان مفهومان يقومان بدورهما في المجال الاقتصادي.

فالأول: يهيّئ الأذهان لتقبّل بعض محدوديّات سلطة المالك وفقاً للمصلحة الاجتماعيّة كما جاء ذلك في النصوص التي تؤكّد انتزاع الأرض إن لم يقم صاحبها بإعمارها.

«إنّ الأرض لله تعالى... فمن عطّلَ أرضاً ثلاثَ سنين متواليةً... أُخِذَتْ من يده».

والثاني: يعطي الدولة صلاحيّة تنظيم التداول ومنع كل ما يبعده عن صبغته الإنتاجيّة.

سابعاً: لزوم ملاحظة منطقة الفراغ

ويجب أن يمنح هذا الجانب أهميّته الكبرى عند الاكتشاف المذهبي؛ ذلك أنّ المذهب الاقتصادي يشمل جانبين: أحدهما مملوء بشكل منجز، والآخر متروك أمره للدولة، ومن هنا فقد طبّق الرسول الأكرم الجانب الأول وملأ الجانب الثاني بصفته ولي الأمر. ورغم أنّ أحكامه هنا ليست دائمة إلّا أنّها تلقي أضواء على كيفيّة الملء بما ينسجم وتحقيق الأهداف الاقتصاديّة العليا.

الدرس الثامن والعشرون

مقدّمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام (٢)

ذكرنا سبع مقدّمات في الدرسين الماضيين، أمّا المقدّمتان الباقيتان فهما:

ثامناً: عمليّة الاجتهاد والذاتيّة

قُلنا سابقاً إنّ ذخيرتنا في عمليّة اكتشاف المذهب الاقتصادي هي (الأحكام والمفاهيم). ولكنّنا نجد أنّ النصوص في الغالب لا تعطي المفهوم أو الحكم بشكل واضح لا مناقشة فيه، وحينئذٍ يحتاج الأمر الى عمليّة اجتهاد معقّدة؛ ولسنا بصدد شرح هذه العمليّة بقدر ما نريد فيه التحذير من خطر يحيق بها. وهذا الخطر هو (العنصر الذاتي وتدخّله في العمليّة)، ويشتد هذا الخطر كلّما كانت المسافة بيننا وبين عصر النصوص بعيدة خصوصاً مع وجود اختلافات كبرى بين ما نعيش نحن، وما كانت النصوص تعالجه، وحينئذٍ فخطر الذاتيّة يشتد عند عمليّة اكتشاف الاقتصاد الإسلامي، في حين لا يكون كذلك عند محاولة معرفة مسألة جزئيّة كطهارة بول الطائر مثلاً.

أمّا مسارب الذاتيّة فهي ما يلي:

أـ تبرير الواقع

فقد يعيش الممارس لهذه العمليّة واقعاً منحرفاً كالواقع الربوي فيحكم بجواز أخذ الربا القليل باعتبار أنّ الآية القرآنيّة حرّمت الربا المضاعف: إلّا أنّه لو رجع الى آية أُخرى هي ﴿فإن تبتم لكم رؤوس أموالكم﴾ لاكتشف الواقع.

ب ـ دمج النص ضمن إطار خاص

فقد يدرس النص في إطار غير إسلامي، كما نجد بعض من أهملوا بعض النصوص التي تحد من سلطة المالك باعتبارها تخالف حق الملكية المقدّس أو ما أسماه البعض بـالأدلّة العـقليّة، مـع أنّ القدسيّة تؤخذ من الشرع لا العقل. هذا ربّما تقرن بعض الكلمات بتحوّلات تـاريخيّة فـتؤدّي الى تضليل الممارس، كاقتران (الملكيّة) و(الاشتراكيّة) وغيرهما بتحوّلات تؤثّر في فهم النصوص التي ترد فيها هذه الكلمات.

ج ـ تجريد الدليل من ظروفه وشروطه

ويتم هذا ـ في الغالب ـ في باب التقرير.

والتقرير تارة يكون لعمل فردي يجري أمام المعصوم فيسكت عنه، وأُخرى لعمل جـماعي لا ينهى عنه. ويُسمّى حينئذٍ بالعرف العام. أو السيرة العقلائيّة التي قرّرتها الشريعة كأن تكـون عـادة الناس في عصر النبيّ ﷺ استخراج الثروة المعدنيّة وتملّكها. وهي تجري أمامه ﷺ فلا ينهى عنها ويحصل تقرير بها.

ويتوقّف الاستدلال التقريري هذا على أمور:

أولاً: وجود ذلك السلوك التاريخي.

ثانياً: التأكّد من عدم صدور النهي.

ثالثاً: أخذ جميع الظروف الموضوعيّة المتوفّرة في السلوك بعين الاعتبار. وهـنا نـعرف كـيف يتسرّب العنصر الذاتي الى الدليل حين يجرّد من ظروفه أحياناً. فقد يستدل بالعمل التقريري الجماعي الذي ذكرناه على صحّة الاستثمار الرأسمالي للمناجم حيث يدفع الرأسمالي الأجرة لعمّال مـنجم النفط مثلاً ويتسلّم كل النفط المستخرج مع انّ الظروف متفاوتة بوضوح.

د ـ اتخاذ موقف معيّن بصورة مستبّقة تجاه النص

فإنّ الموقف النفسي للممارس يؤثّر في عمليّة الممارسة، فإذا كان يحمل اتّجاهاً اجتماعيّاً فإنّه يتّجه الى اكتشاف الجانب الاجتماعي في حين يتّجه الآخر (نتيجة ذوقـه الفـردي) الى اكـتشاف الأحكام الفرديّة.

ضرورة الذاتيّة أحياناً

وقد تكون الذاتيّة ضروريّة أحياناً؛ وذلك حينما يراد اختيار الصورة المراد أخذها عن الاقتصاد الإسلامي من بين مجموع الصور المشروعة فقهيّاً.

فإنّ عمليّات الاجتهاد التي تتم ضمن المعايير الإسلاميّة كلّما ازدادت ازدادت الذخيرة التي تساعدنا على اكتشاف المذهب الاقتصادي، وحينئذٍ فإنّ لنا اختيار أقوى العناصر المساهمة في العمليّة، وهو مجالٍ اختيار ذاتي يتحرّر به الباحث من كونه مكتشفاً، وربّما كان هذا الاختيار شرطاً في عمليّة الاكتشاف المرجوّة وليس أمراً جائزاً فحسب، وحينئذٍ فأقل ما يُقال عن النتيجة هي إنّها صورة قد تصدق على الواقع الإسلامي، وهي مبرّرة شرعاً لأنّها نتيجة اجتهادات إسلاميّة وفق المعايير الموضوعيّة، فيمكن للمجتمع اختيارها من بين الصور الأخرى.

خداع الواقع التطبيقي

لمّا كان الإسلام قد دخل حيّز التطبيق فقد أمكن اكتشاف المذهب أيضاً من الواقع التطبيقي، كما أمكن اكتشافه من الواقع النظري، إلّا أنَّ الكاشف النظري أقدر على التصوير، لأنَّ الواقع التطبيقي قد لا يعكس المضمون الضخم لنصٍّ نظريٍّ ، وقد يخدع التطبيق الشخصي الممارس كأن توحي حريّة الأفراد في الصدر الأول في الاستفادة من الثروة المعدنيّة بأنّ هناك عناصر رأسماليّة في الاقتصاد الإسلامي.

وحوّل هذا الموضوع حديث مفصّل يترك الى محلّه.

وهكذا وبعد أن لاحظنا هذه المقدّمات التسع سوف نعمل في الدروس الآتية على السير مع الأحكام والمفاهيم والواقع التطبيقي لنحاول من كل ذلك اكتشاف الصورة الأمثل للمذهب الاقتصادي الإسلامي مع التأكيد على إمكان القيام بعمليّات اكتشاف جديدة وربّما أدّت الى نتائج جديدة.



الدرس التاسع والعشرون

نظرية توزيع ما قبل الإنتاج البشري

القسم الأول: ملكيّة الأرض

يتم توزيع الثروة على مستويين:

أحدهما: توزيع المصادر الماديّة للإنتاج.

والآخر: توزيع الثروة المُنتجة.

فمصادر الإنتاج هي: الارض، والمواد الأوليّة، والأدوات اللازمة لإنتاج السلع المختلفة.

أمّا الثروة المنتجة: فهي السلع التي تنتجها ممارسة بشريّة للطبيعة وتسمّى (الثروة الثانويّة) ونحن بحاجة الى الحديث عن التوزيع على كلا المستويين.

ولمّا كان الاقتصاديّون الرأسماليّون يدرسون توزيع الثروة المُنتجة فحسب أي (الدخل الأهلي) أو القيمة النقديّة لمجموع الإنتاج خلال سنة ولا ينظرون الى الثروة الكليّة للمجتمع فبحوث الإنتاج لديهم تسبق بحوث التوزيع.

أمّا الإسلام فقبل معالجته لتوزيع (الثروة المنتجة) يركّز على توزيع (مصادر الإنتاج) الأمر الذي أهملته الرأسماليّة، وتركته لسيطرة الأقوى. ولذا نبدأ بحوثنا بالتركيز على (التوزيع).

المصدر الأصيل للإنتاج

يذكر في الاقتصاد السياسي عادةً انّ مصادر الإنتاج هي: (الطبيعة) و(رأس المال) و(العمل) إلّا أنّنا سنستبعد ما عدا (الطبيعة) باعتبار أنّ (رأس المال) هو ثروة منتجة، وأنّ العمل هو عنصر معنوي لا ثروة ماديّة يمكن إدخالها في الملكيّة الخاصة والعامة.

اختلاف المواقف المذهبيّة من توزيع الطبيعة

قُلنا إنّ الرأسماليّة تركت توزيعها للأقوى بمقتضى الحريّة الاقتصاديّة. أمّا الماركسيّة فهي ترى أنّ ملكيّتها تتّبع ما يقتضيه شكل الإنتاج، أمّا الإسلام فيخالفهما معاً ويبني موقفه على أنّ المسألة إنسان له حاجات يجب إشباعها في إطار المحافظة على إنسانيّته المتكاملة.

وعلى هذا الأساس قسم المصادر الطبيعيّة على حقول الملكيّة (الخاصة، والعامة، وملكيّة الدولة).

مصادر الطبيعة للإنتاج

وتنقسم هذه المصادر في العالم الإسلامي الى عدّة أقسام:

١ـ الأرض. ٢ـ المواد الأوليّة في الطبقة اليابسة من الأرض. ٣ـ المياه الطبيعية. ٤ـ بقيّة الثروات الطبيعيّة (البحريّة والجوية والبرّية).

الأرض: وقد طبّقت عليها الشريعة الأشكال الثلاثة للملكيّة بملاحظة سبب دخولها تحت السيطرة الإسلاميّة وحالتها آنذاك على النحو التالي:

أولاً: الأرض التي أصبحت إسلاميّة بالفتح والقوّة لها ثلاث حالات:

أـ العامرة بشرياً حين الفتح

وتكون ملكاً عاماً للمسلمين على امتدادهم التاريخي ولا يملك المسلم رقبة هذه الأرض (عليه إجماع الإماميّة كما ينقله صاحب الجواهر، وقول الإمام مالك).

أدلّة الملكيّة العامة وظواهرها

والروايات كثيرة نذكر منها حديثاً عن الحلبي انّه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن أرض السواد: ما منزلته؟ فأجاب الإمام: «هو لجميع المسلمين؛ لمن هو اليوم ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد» وأرض السواد هي الجزء العامر من العراق حين الفتح.

كما أنّ ما فعله الخليفة الثاني، بتأييد من الإمام علي عليه السلام وغيره يؤكّد ذلك.

ويرى بعض الباحثين الإسلاميين أنّ الأرض تخضع للتقسيم بين المقاتلين على أساس الملكيّة الخاصة معتمدين على آية الغنيمة وما هو المأثور عنه صلى الله عليه وآله في تقسيم غنائم خيبر.

إلّا أنّ آية الغنيمة تركّز على لزوم إعطاء الخمس كضريبة للدولة دون أن توضّح الموقف في الأخماس الباقية. أمّا ما نقل عنه من تقسيم خيبر بين المقاتلين فهو مشكوك فيه خصوصاً إذا لاحظنا أنّ النبي ﷺ احتفظ بجزءٍ كبيرٍ منها لمصالح الدولة، وإنّه ﷺ كان يمارس بنفسه السيطرة على كل اراضي خيبر.

والذي نستطيع أن نقدّمه تفسيراً لعمله ﷺ أنّه خصّص نصفاً من الأرض لمنفعة مصالح الدولة، في حين خصّص النصف الآخر لصالح التوازن الاجتماعي بإرجاع العائدات الى مجموعة كبيرة من المسلمين، كل ذلك بمقتضى ولايته للأمر.

والأرض الخراجيّة لا تورث ولا تُباع ولا يكتسب المزارع فيها حقاً شخصيّاً وإنّما هو مستأجر، وإذا أُهملت حتى خرجت تبقى على الملكيّة العامة، ولا يمكن إحياؤها إلّا بإذن الإمام.

وعلى هذا نصبح بحاجة الى معلومات واسعة تاريخيّاً عن الأراضي الإسلاميّة ومدى عمرانها، ولمّا كان العلم القاطع غير ممكن فقد اكتفى كثير من الفقهاء بالظن، وجرت محاولات للتحديد كما فعل العلّامة الحلي في (المنتهى)، وابو يعلي في (الأحكام السلطانيّة).

ب ـ الأرض الميتة حال الفتح

وهي مملوكة للدولة، وقد اعتبرتها الأحاديث من الأنفال: وهي مجموعة الأموال التي حكم الشرع بملكيّة الدولة لها (يسألونك عن الأنفال...) وتمتد هذه الملكيّة بامتداد بعد النبي ﷺ وقد ورد عن الصادق عليه السلام قوله: «إنّ الموات كلّها هي له (يعني الإمام) وهو قوله تعالىٰ: «يسألونك عن الأنفال (ان تعطيهم منه) قل الأنفال لله وللرسول» وربّما سمّيت بـ(عادي الأرض).

وتختلف ملكيّة الدولة عن ملكيّة الأُمّة في مجال المالك كما هو واضح ممّا ينعكس على طريقة استثمار الحاصل، حيث أنّه على ولي الأمر استثمار ما ينتج عن ملكيّة الأُمة لصالح مجموع الأُمة لا لجزءٍ خاص منها إلّا أن ترتبط مصلحته بالمجموع وليس الأمر كذلك في أموال الدولة.

دور الإحياء في الأراضي الميّتة

وهنا تكمن نقطة من نقاط الاختلاف بين الملكيّتين: فالفرد لا يمتلك بالإحياء حقاً خاصاً في المملوكة للأُمة، أمّا المملوكة للدولة فقد سمحت الشريعة للأفراد في أن يكتسبوا حقاً خاصاً بها عبر الإحياء (من أحيا أرضاً فهي له وهو أحق بها) ولكن ماهو هذا الحق؟ يجيب الكثيرون بأن الأرض

تخرج من ملكيّة الدولة الى الملكيّة الخاصة، في حين يرى الآخرون أن الإحياء يعطيه حقاً هو دون مستوى الملكيّة، بمعنى أنّه لا يعفيه من واجبه تجاه الدولة؛ وللإمام أن يفرض عليه الأجرة أو الطسق ـ وهو رأي ينسجم مع النصوص الصحيحة، وقد أخذ به الشيخ الطوسي والسيد بحر العلوم، ونقل أيضاً عن أبي حنيفة وأبي يوسف ـ هذا على الصعيد النظري أمّا عملاً فقد جاءت (نصوص التحليل) لتعفي المحيين من ذلك عملاً.

وعليه فالمزارع في الأرض المملوكة للأُمة مستأجر، وهو في مملوكة الدولة منتفع يمنع الآخرين مادام قائماً بحقّها.

ج ـ الأرض العامرة طبيعيّاً حال الفتح

ويرى البعض أنّها تشترك مع الأرض الموات من حيث الحكم، استناداً الى رواية (كلُّ أرض لا ربَّ لها هي للإمام) والغابات من هذه الأراضي، ونُشكِل على هذا الرأي بأنّ هذا يصح في تلك التي دخلت في الإسلام دونما قتال، أمّا تلك المنتزعة بقتال من أيدي الكفار فهي تندرج في النصوص التي منحت ملكيّتها للمسلمين عموماً، وعندئذٍ تصبح ذات صاحب ولا تشملها عبارة (لا ربَّ لَهَا).

ثانياً: الأرض المسلمة بالدعوة

وهي التي لم يخض أهلها معركة مسلّحة عند دخولها في الإسلام كالمدينة وأندونيسيا.

حكمها: إنّ الموات منها تشمله ملكيّة الدولة وتعتبر من الأنفال.

أمّا العامرة طبيعيّاً فهي أيضاً مشمولة لملكيّة الدولة باعتبارها أرضاً لا ربَّ لها. إلّا أنّ الأرض الأولى يمكن للفرد أن يكتسب فيها حقاً خاصاً عبر الإحياء، أمّا تلك العامرة طبيعيّاً فهي حيّة ويُباح للأفراد الانتفاع بها، وحينئذٍ لا تنتزع من الفرد مادام مستفيداً منها.

أمّا العامرة بشريّاً، فهي لأهلها الذين أسلموا عليها يملكونها ملكيّةً خاصةً.

ثالثاً: أرض الصلح

وهي وسط بين الحالتين السابقتين فهي لم تسلم، ولم تقاتل، وإنّما رضيت العيش في كنف الدولة الإسلاميّة مسالمةً، وتتبع بنود الصلح في ملكيّتها، ولا يمكن نقض العهد. أمّا مواتها فهي ملك للدولة،

وكذا العامرة طبيعيّاً، مالم تكن أُدرِجت في عقد الصلح.

رابعاً: أراض أُخرى

كالأرض التي سلَّمها أهلها للمسلمين دون قتال فهي من الأنفال (وما أفاء الله على رسوله منهم..)، أو التي باد أهلها، أو المستجدّة في دار الإسلام.

الحد من السلطة الخاصة على الأرض

يمكننا أن نستخلص ممّا سبق أنَّ اختصاص الفرد بالأرض ينشأ من أحد أسباب ثلاثة:

١ـ إحياء الفرد لشيء من أراضي الدولة.

٢ـ إسلام أهل البلاد طوعاً.

٣ـ دخول الأرض في دار الإسلام بعقد صلح ينص على منح الأرض للمصالحين.

والسبب الأول لا ينزع عن الأرض ملكيّة الدولة ولا يمنع من فرض الطسق، أمّا الآخران فيمنحان الأفراد ملكيّة الأرض.

ومهما كان؛ فالاختصاص الشخصي ـ حقاً أو ملكية ـ ليس مطلقاً زمنيّاً، وإنّما هو اختصاص في قبال مسؤوليّة اجتماعيّة، فإذا أخل المالك بها سقط الحق. فقد جاء في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فإن تركها أو أخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمَّرها وأحياها؛ فهو أحق بها من الذي تركها» فلا يُسمح له باحتكار الأرض. وهذا ما أكَّده الشهيد الثاني في المسالك حيث ربط الحق بالعلّة وهو الاحياء واعتبره المحقّق الثاني في المقاصد هو المشهور.

الدرس الثلاثون

نظريّة توزيع ما قبل الإنتاج البشري

القسم الثاني: نظرة الإسلام العامة الى الأرض وموادها الأوليّة

على ضوء ما تقدّم في الدرس السابق لنفترض أنّ جماعة من المسلمين قرّرت أن تستوطن منطقة من الأرض لم تستثمر بعد، وتقيم مجتمعاً إنسانيّاً على رأسه ولي أمر، وحينئذٍ تكون صورة الملكيّة على النحو التالي:

إنّ هذه الأرض تنقسم الى عامرٍ طبيعيّاً وموات، والعامر ملك الدولة ـ كما سبق وكذا الموات ـ حيث ذكر الشيخ الانصاري أنّ النصوص في ملكيّتها للدولة تكاد تتواتر، فالأرض كلها للإمام إذن وهو المفهوم الذي جاء في الروايات الناظرة اليها بوضعها الطبيعي.

فما هي سبل الاختصاص؟

يجب أن نستبعد بادئ ذي بدء الحيازة والاستيلاء المجرّد. والشيء الوحيد المتبقّي هو (الإحياء) إلّا انّه لا يكون سبباً لتمليك رقبة الأرض للفرد ملكيّة خاصة، وإنما ينتج حقاً وتبقى الرقبة ملكاً للإمام، وله حق فرض الضريبة ـ كما قال الشيخ الطوسي ـ ويستمر الحق مادام أثر العمل في الأرض فإذا أهملها سقط.

هذه هي نظريّة الإسلام للأرض بغض النظر عن العامل السياسي الآتي ذكره، وهي جديرة بحل التناقض بين أنصار ملكيّة الأرض وخصومها. ونحن نظن أنّ ظاهرة الاختصاص ولدت في تاريخ الإنسان أو اتسعت بعد اكتشافه للزراعة وميله الى الاستقرار انتظاراً للمحصول، فارتبط بالأرض نتيجة جهوده المدخرة فيها.

ففكرة الاختصاص تعكس أمرين:

الأول: الارتباط بين المُزارع وعمله المنفصل المجسَّد في الأرض.

الثاني: الاستقرار وتقسيم الأرض على أساس الكفاءة.

فالحقوق الخاصة نشأت نتيجة العمل ـ كما نظن ـ ثم اتخذت شكل الملكيّة.

مع خصوم ملكيّة الارض

وهم يتّهمون الملكيّة تارةً اتهاماً تاريخيّاً وأُخرى يدينونها كفكرة معارضة للعدالة. أمّا الاتهام التاريخي فيتلخّص بأنّها وليدة القوّة والعنف والاغتصاب فيجب شجبها، ونحن لا ننكر دور النهب والعنف ولكن ذلك لا يبرّر نفي الملكيّة، إذ يجب ـ لكي يتحقّق الاغتصاب ـ أن يكون هناك من يغتصب منه، ثم هذا القوي المغتصب لابد وأن يكون قد عمل في أرض واتسعت إمكاناته بالتدريج، فهناك قبل القوّة حق قائم على العمل. وهناك قبل القوّة والغصب نظام توزيعي بسيط قائم على أساس الحقوق الخاصة.

فالإحياء إذن ـ في أكبر الظن ـ هو السبب الأول الوحيد لحق الفرد في الأرض، والأسباب الأُخرى عوامل ثانوية سيطرت على الموقف حتى امتلأ التاريخ بالإحتكار والظلم.

وجاء الإسلام فأعاد للإحياء دوره الطبيعي، وشجب الأسباب الأخرى.

أمّا إدانة نفس الملكيّة من قبل البعض ـ كالإشتراكية الزراعيّة ـ باعتبار أنّ الارض ثروة إلٰهيّة لا يجوز أن يستأثر بها أحد دون الآخرين، فإنه لا يتناول الصورة الإسلامية الآنفة، حيث هي ملك للإمام يُنتج إحياؤها حقاً خاصّاً للأفراد، ومن الظلم أن يتساوى هو وغيره فيها. فالإسلام يمنح العامل حقّه المتميّز ويسمح نظريّاً بفرض الضريبة عليه، وعندما يزول أثر العلم تنقطع صلة الأرض بالفرد.

العنصر السياسي في ملكيّة الأرض

وقد اعترف به الإسلام الى جانب الإحياء، وهو العمل الذي يتم بموجبه ضم الأرض الى حوزة الإسلام لتساهم أيضاً في توفير الإمكانات الماديّة للأُمة.

فإذا ضمّت بالقوّة فهو عمل الأُمة وهي تملك الحصيلة وتكون الملكية عامة، وإن أسلم عليها أهلها فهو عمل الأفراد ولهم الحقُّ فيها.

ونستنتج من هذا أنّ المجال الأساسي للملكيّة الخاصة لرقبة الأرض في التشريع الإسلامي هو الأرض التي أسلم عليها أهلها ويمكن ربط هذا الإعتراف بمصلحة الدعوة بدلاً من ربطه بالمضمون الإقتصادي ـ باعتبار ما فيه من ترغيب ومن رفع للعقبات ـ ومع ذلك فلو أهمل هؤلاء أراضيهم حتى خربت فإنَّ عدداً من الفقهاء كابن البرّاج يرى أنّها تعود ملكاً للأمة.

المواد الأوليّة في الأرض

وتأتي في المقام التالي للأرض من حيث الأهميّة حيث تتوقّف عليها الصناعات الإستخراجيّة. ويقسم الفقهاء عادة المعادن الى قسمين:

١ـ المعادن الظاهرة: وهي التي لا تحتاج الى مزيد عمل لكي تبدو على حقيقتها كالملح والنفط وإن احتاجت الى جهد للوصول إليها.

٢ـ المعادن الباطنة: وهي التي تحتاج الى تطوير حتى تبرز خصائصها حتى ولو كانت قريبة من السطح.

أمّا الظاهرة فالرأي السائد إنّها من المشتركات العامة بين الناس ولا يسمح لأحد أن يستأثر بها أو يتملّك منابعها، وحينئذٍ فللدولة ـ باعتبارها وليّه الأمر ـ أن تستثمرها بالمقدار المطلوب، وتضع ثمارها في خدمة الناس. وقد نصّت على الملكيّة العامة فيها مصادر كثيرة وكلّها تؤكّد أنّ للفرد أن يأخذ قدر حاجته لا غير. وهذه الملكيّة العامة هي ملكيّة الناس ـ كما جاء في تعبير بعض المصادر ـ.

وأمّا الباطنة: فهي نوعان:

القريبة من سطح الأرض وحكمها حكم المعادن الظاهرة فلا يأذن الإسلام للفرد إلّا أن يمتلك الكمية التي يحوزها بشكل معقول ولا تسبّب الضرر الإجتماعي والضيق على الآخرين لعدم وجود دليل مطلق يدل على صحّة مطلق الحيازة ،إنّما دليلاً على حيازة الناس في عصر التشريع بكميات تسد احتياجهم وهي ضئيلة وهذا لا يدل على سماح الإسلام بحيازة الكميات الهائلة.

والمستترة فيها نظريّات فبعضهم يعتبرها من الأنفال، والآخر يراها من المشتركات العامة للناس، فهي على أي حال ذات طابع إجتماعي عام، ولكن هل يعطي الإسلام للفرد حق حفر الأرض المعدنيّة وامتلاك المعادن؟ يجيب الفقهاء عادة بالإيجاب باعتباره إحياءً، كما أنّه حيازة تسبّب التملّك

متحفّظين بأنّ ملكية المعدن لا تمتد في أعماق الأرض الى عروق المعدن ولا تمتد أفقيّاً خارج حدود الحفرة بما يتجاوز حريم المعدن ممّا يسمح لأيّ فرد آخر أن يمارس الحفر في موضع آخر، كما لا يجيز هؤلاء (التعطيل) وتجميد المعدن وإلّا انتزع من صاحبه. فهو ـ أي هذا الرأي ـ في قوّة إنكار الملكية الخاصة بعد هذه التحفّظات، وهو يختلف عن ملكية المعادن في الإطار الرأسمالي، إلّا أنّه يوجد اتجاه فقهي آخر ينكر حتى هذه الملكية الخاصة؛ مناقشاً أدلّتها. فالإحياء يثبت حقاً في الأرض؛ وليس المعدن أرضاً بدليل أن الفقهاء إذ بحثوا أحكام أراضي الفتح العامرة، وأنّها ملك للمسلمين؛ لم يلحقوا معادنها بها. كما لا دليل في الشريعة على أنّ الحيازة سبب لتملّك مصادر الطبيعة، وعليه فلا يتملّك إلّا ما يستخرجه خاصة، وهو أولى من غيره بالإستفادة من المنجم لأنّه هو الذي حفر.

وعليه نستنتج أنّ المناجم من المشتركات العامة ولا يسمح للفرد بتملّك عروقها.

وهل تُملك المعادن تبعاً للأرض؟ أمّا نحن فلا نرى مانعاً من تطبيق نتيجة البحث على هذه الأرض المملوكة إلّا أن يعارضنا إجماع تعبُّدي، ذلك أنّا رأينا اختصاص الفرد بالأرض إمّا أن ينشأ من الإحياء أو من إسلامه على أرضه؛ وهذان المؤثّران لا يمتدّان الى المعدن وفقاً لدليلهما الشرعي.

الإقطاع في الإسلام

وقد استعمل الكلمة فقهاء الإسلام في حين اقترنت بمعانٍ أخرى في العصر الحديث.

فالشيخ الطوسي يحدّد الإقطاع بأنّه منح الإمام لشخصٍ حق العمل في مصدر ثروةٍ طبيعي، ويعتبر العمل فيه سبباً لملكه أو اكتسابه حقاً فيه، إذ إنّنا نعلم أنّ جميع المصادر التي لم تُستثمر بعد لا يجوز للفرد العمل فيها وإحياؤها إلّا بإذن الإمام، ومن الطبيعي أن يقوم الإمام باستثمار تلك المصادر، إمّا مباشرة وإمّا بمشروع جماعي أو فردي تبعاً للظروف ومقتضيات العدالة الاجتماعيّة.

فالإقطاع إذن اسلوب لاستثمار المواد الخام من قبل الافراد وذلك عندما يرى الإمام أفضليّة مثل هذا الأسلوب. وإنّما يكون الإقطاع على قدر ما يمكن أن يستثمره الشخص لا أكثر، ولا يعني تملّك المصدر الطبيعي، وإنّما يكون له الحق في الاستثمار دون غيره، ومنح هذا الحق ضروري لاستثمار المصادر الطبيعيّة، فإذا أقطع الإمام فرداً أرضاً فإنّ له حق ممارسة العمل فيها وليس للآخرين مزاحمته، على أن لا تطول مدّة الاستعداد.

الدرس الحادي والثلاثون

نظرية ما قبل الإنتاج البشري

القسم الثالث: استنتاج النظريّة من الأحكام

في الدرسين الماضيين استعرضنا مجموعة من الأحكام التي نظّمت توزيع مرحلة ما قبل الإنتاج البشري، فما هي الأسس المذهبيّة لهذه الأحكام؟

ولكي نجيب على هذا السؤال سوف نقسّم الأحكام الماضية الى مجاميع يكشف كل منها جانباً من النظريّة العامة.

١ـ الجانب السلبي من النظرية

وهو (عدم وجود ملكيّات وحقوق خاصة ابتدائيّة في الثروة الطبيعيّة الخام بدون عمل).

البناء العلوي

أـ ألغى الإسلام (الحمى).

ب ـ إذا أقطع ولي الأمر ارضاً لفرد اكتسب حقاً للعمل فيها دون أن يكتسب حقاً في ملكيّتها.

جـ ـ لا تُملّكُ الينابيع والجذور العميقة للمنجم ملكيّةً خاصةً.

د ـ المياه الطبيعيّة المكشوفة ـ كالبحار ـ لا تُملّكُ ملكيّةً خاصةً.

هـ ـ إذا دخل الماء أرض أحد، أو دخل الطير في حوزته لم يملكهما، وكذا باقي الثروات.

الاستنتاج

إنّ الفرد لا يوجد له حق خاص في الثروة الطبيعيّة ما لم يكن قد عمل عملاً يميّزه عن غيره، وهذا العمل يختلف مفهومه حسب طبيعة الثروة؛ فالحيازة بالنسبة للحجر في الصحراء عمل معترف بـه

بعكسها في الأرض الموات حيث العمل فيها هو الإحياء.

٢ـ الجانب الإيجابي من النظريّة

وهو (العمل أساس مشروع لاكتساب الحقوق في الثروات الطبيعيّة).

البناء العلوي

أـ من أحيا أرضاً فهي له.

ب ـ من حفر معدناً حتى كشفه كان أحق به.

ج ـ من كشف بالحفر عيناً طبيعيّة للماء فهو أحقُّ بها.

د ـ إذا حاز الحيوان النافر بالصيد؛ والخشب بالاحتطاب وأمثاله؛ ملكه بالحيازة.

الاستنتاج

نكتشف من مثل هذه الأحكام عنصراً ثابتاً وعنصرين متغيّرين:

فالثابت: هو ربط الحقوق الخاصة بالعمل. والعنصران المتغيّران هما نوع العمل ونوع الحقوق التي ينتجها، فحيازة الحجر في الصحراء عمل مشروع منتج بعكس حيازة الأرض. وإحياء الأرض والمعدن لا يؤدي الى امتلاك رقبتهما بعكس حيازة الحجر المؤدية للملكيّة. وهنا تثور بعض الأسئلة التي تتوقّف الإجابة عليها على معرفة الجانب الثالث من النظريّة وهو:

تقييم العمل في النظريّة

١ـ من أحيا أرضاً ميتة كان له الحق فيها وعليه طسقها (أجرتها) وهو يمنع الآخرين منها ما دامت حيّة.

٢ـ من مارس عملاً في أرض عامرة بطبيعتها فزرعها واستغلّها كان له الاحتفاظ بها مادام يمارس الانتفاع دون ما إذا لم يمارس ذلك.

٣ـ إذا حفر أرضاً لاكتشاف منجم كان لآخر ان يستفيد من المنجم نفسه إذا لم يزاحم حقَّ الأول.

٤ـ إذا زال الإحياء في الأرض سقط الحق ـ كما يقول الشهيد الثاني ـ

٥ـ إذا طمت حفرة المعدن أو التحمت الأرض بسبب طبيعي فجاء آخر وبدأ العمل من جديد حتى اكتشف المنجم كان له الحقُّ في ذلك.

٦ـ ليست الحيازة بمجرّدها سبباً للتملّك في الأرض والمنجم فهي نوع من الحمى الممنوع.

٧ـ الحيوانات النافرة تملك بالقضاء على مقاومتها واصطيادها حتى لو لم يحزها الصائد بيده.

٨ـ من حفر بئراً كان أحق بمائها بقدر حاجته، وعليه بذل الزائد بلا عوض.

٩ـ إذا ملك شخص مالاً بالحيازة ثم أهمله، زال حقّه وعاد مباحاً طلقاً.

١٠ـ لا يوجد للفرد حق في رقبة الأرض التي يرعى فيها غنمه.

الاستنتاج:

العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظريّة

فالنظريّة إذن تميّز بين نوعين من الأعمال، أحدهما: الانتفاع والاستثمار؛ والآخر: الاحتكار والاستئثار. فالأول اقتصاي بطبيعته وهو مصدر الحقوق الخاصة في النظريّة، بعكس الثاني الذي يقوم على القوة.

الحيازة ذات طابع مزدوج

إنّ التمييز بين أعمال الانتفاع وأعمال الاحتكار يتجاوز شكل العمل الى مدى تأثيره الاقتصادي. فالحيازة للحجر في الصحراء عمل انتفاعي، أمّا حيازة الأرض فهي مظهر للسيطرة لا غير، ولتوضيح ذلك نفترض إنساناً يعيش بمفرده في مساحة كبيرة غنيّة بالعيون والمناجم، فإنّ مثل هذا لا يفكّر بالسيطرة على المساحات الشاسعة من الأرض مادام المنافس معدوماً، بل يلجأ الى الإحياء في الأرض ولكنّه يمارس حيازة الماء بنقله الى الكوز والحجر الى الكوخ لأن الحيازة فيهما تسهّل الاستفادة منهما.

ونستنتج من كل ما سبق ان الصفة الاقتصاديّة للعمل شرط ضروري في إنتاجه للحقوق الخاصة.

النظريّة تميّز بين الأعمال الاقتصاديّة أيضاً

إنّنا نلاحظ فرقاً بين إحياء الأرض وحيازة الحجر والانتفاع بالغابة، من حيث الحقوق الناتجة وذلك بملاحظة (نتيجة العمل) فالإحياء لا يوجد الأرض نفسها بل يوجد فرصة الانتفاع بها، فهو يملك هذه الفرصة ومنع الآخرين من سرقتها، وهكذا الأمر في إحياء المنجم والمعدن، أمّا ممارسة الزراعة في أرض عامرة بطبيعتها، فهي عمل انتفاعي لكنه يبرّر امتلاكه للزرع الذي زرعه دون أن

يكون قد أوجد الأرض أو أوجد فرصة فيها يمتلك حقاً في رقبة الأرض أو في الأرض نـفسها، وعليه نكتشف شرطاً آخر في العمل المنتج للفرصة وهو (خلق فرصة جديدة). وعليه فإذا تلاشت الفرصة زال الحق.

ثم اننا إذا لاحظنا الفرق بين إمكان منع الآخرين من الأرض المحياة، وعدم ذلك بالنسبة لماء العين حيث يلزم بذل الإضافة، نجد السبب يكمن في الفرق بين طبيعتي الأرض والمعدن باعتبار أنّ الأرض لا تتحمّل استفادة شخص آخر من فرصة أخرى فيها بعكس العين والمنجم.

أساس التملّك في الثروات المنقولة

عرفنا ممّا سبق أن الحيازة فيها تُعدُّ عملاً اقتصادياً، إلّا أن هناك نوعاً آخر من العمل فيها يشبه مسألة (خلق فرصة الانتفاع) في الأرض وهو في مثال صيد الطير النافر بعد شل مقاومته فإنّه يمتاز على الحيازة بأنّه يخلق فرصة جديدة بعكسها، ومن هنا فيمكن أن نطرح المُقارنة التالية:

المقارنة بين الصيد، وإحياء الأرض،

وبين الحيازة، وزراعة الأرض المحياة،

هذا وربّما اقترنت الحيازة بخلق فرصة جديدة كصيد السمك، وقد تخلق الفرصة بلا حيازة كرمي الطائر وشل حركته قبل حيازته، وقد تتم الحيازة فقط كحيازة الماء في العين.

دور الأعمال المنتجة في النظريّة

وقد أوضحنا أنّ دور الصائد الذي قضى على حركة الطائر كدور المحيي للأرض فـلا يـجوز لآخرين أن يزاحموا حقّهما في الطير والأرض، فإذا استعاد الطائر قوّته وطار، وتُركَت الأرض حتى حربت؛ فقد سقط الحق. وهذا يوضّح وحدة الأصل النظري في الموردين.

دور الحيازة في الثروات المنقولة

والحيازة تختلف عن الصيد المجرّد في أحكامها. فإذا حاز طيراً ثم طـار كـان له الحـق فـي استرجاعه، لأنّ الحق له حق مباشر، إذ تؤدّي الحيازة الى تملّك الطير وليست مرتبطة بفرصة خاصة في الطير ولكن على أي أساس يقوم هذا الحق المباشر رغم انه لم يتم على أساس فرصة جديدة؟

والجواب: أنّ مبرّر الحق المباشر هو حق الفرد بالانتفاع من الفرصة التي هيّأتها له الطبيعة بعناية الله تعالىٰ. ويبقى مادامت الحيازة مستمرّة.

وهكذا يمكن أن نضيف مبدأً جديداً هو: أن ممارسة الفرد للانتفاع بثروة طبيعيّة تجعل له حقاً فيها مادام ينتفع بها.

تعميم المبدأ النظري للحيازة

ويعم هذا المبدأ المصادر الطبيعيّة أيضاً كزراعة الأرض العامرة. فإذا باشر بها وواصل الانتفاع بها لم يجز للآخرين مزاحمته مادام مستمرّاً، ويزول حقّه بمجرّد ترك الانتفاع بينما يبقى حق المحيي الى المدة التي تبقى فيها الفرصة التي أوجدها في الأرض.

تلخيص النتائج النظريّة

يمكننا أن نستنتج مبدأين أساسيّين هما:

الأول: العامل في ثروة طبيعيّة خام؛ يملك نتيجة عمله، وهي الفرصة العامة للانتفاع بتلك الثروة، وبالتبع له الحق في نفس المال، فإذا انعدمت الفرصة زال الحق.

الثاني: إنّ ممارسة الانتفاع بأيّ ثروة طبيعيّة تمنح الفرد الممارس حقاً يمنع الآخرين من انتزاع الثروة منه مادام يواصل الاستفادة منها.

وعلى أساس المبدأ الأول تقوم أحكام الإحياء والصيد، وعلى أساس الثاني تقوم أحكام الحيازة. فخلق فرصة جديدة في ثروة طبيعية، والانتفاع المستمر بثروة طبيعيّة متوفّرة هما المصدران الأساسيّان للحق الخاص في الثروات الطبيعيّة، وكلا الأمرين يشتركان في الصفة الاقتصاديّة ويبتعدان عن أعمال القوّة والاحتكار.

الدرس الثاني والثلاثون

ملاحظات حول ملكيّة مصادر الإنتاج في الإسلام

في الدروس الماضية تحدثنا عن نظريّة الإسلام في ملكيّة مصادر الإنتاج الأوليّة كالأرض والمعادن والأنهار.

وهناك بعض الملاحظات التي ينبغي معرفتها بعد ملاحظة ما سبق هي:

الملاحظة الأولى: مقارنة النظريّة الإسلاميّة بغيرها

الملاحظ هو أنّ الرأسماليّة تمنح الفرد الحق في تملّك المصادر الطبيعيّة على أساس الحرية الاقتصاديّة التي لا تتعارض مع حرية الآخرين، بينما يرى الإسلام أنّ حقّه يرتبط بملكيّته لنتيجة عمله أو انتفاعه المباشر بالمصدر الطبيعي. وعليه فالحقوق الخاصة في الأرض مثلاً تعتبر مظهراً من مظاهر النشاط الإنساني عند الإسلام. اما الماركسيّة فترى ان الملكية الخاصة بألوانها يجب ان تلغى بعد ان فقدت ما كان يبرّرها في المجتمع الرأسمالي مع الاعتراف بأنها أدت دوراً فيه، وتوضيح هذا هو:

ان الماركسية ترى ان الثروة الطبيعية الخام ليست لها قيمة تبادلية وان كانت لها منافع استعمالية، ولا تكون ذات قيمة الا بعد ان يتجسد فيها عمل بشري، ويكون العامل هو المالك لها لانه خلق قيمتها، وقد رأينا ان الاسلام يجعله مالكاً، لا لانه خلق قيمتها ـ اي قيمة المصدر الطبيعي ـ وانما لانه خلق فرصة الانتفاع التي نتجت من عمله.

وعلى اي حال فان الماركسية ربطت حق العامل بعمله في المصدر الطبيعي والذي ينتج القيمة التبادلية له. وعندما دخل العصر الرأسمالي دفع المالكون المصادر الطبيعية ـ التي منحوها قيمة

بعملهم فملكوها ـ الى من الى يملكون شيئاً ليعملوا بأجور ويعطوا الارباح للمالكين. وخلال زمن قصير سوف تعادل هذه الارباح قيمة المصدر وبالتالي يكون المالك قد استوفى حقه فيه اي استوفى القيمة التي خلقها هو اولاً بعمله، وتنقطع صلته بالمصدر، وتفقد الملكية الخاصة مبرراتها.

فلو ذهب فرد واقتطع خشبة من الغابة وجعلها لوحة وجاء آخر فصنعها سريراً أصبح كل منهما مالكاً بمقدار القيمة التبادلية التي خلقها، فإذا اقتطع مالك المادة جزءاً من القيمة التي أوجدها العامل كان سارقاً، وهكذا ترى الماركسية ان قيمة الشيء مرتبطة بالعمل، وان الملكية هي بمقدار القيمة المخلوقة. والاسلام يختلف مع الماركسية في ذلك.

وقد أثبتنا في دراسة ماضية بطلان قانون (العمل جوهر القيمة) عند ماركس وقلنا ان الاسلام لا يرى الملكية تابعة لمقدار القيمة التي خلقها المالك بعمله وإنما ترتبط بفرصة الانتفاع التي خلقها المصدر الطبيعي بعمله، وما دامت فرصة الانتفاع باقية (كأن تظل الارض التي أحياها حية) فحقه ثابت فيها ولا يجوز لأيّ انسان آخر ان يتملّك هذه الارض بإنفاق عمل جديد حتى ولو ضاعف العمل الجديد قيمتها.

وهذا الفارق الاساس سوف يبدو اثره بوضوح في الاختلاف بين الاسلام والماركسية في مجال توزيع المحصول الناتج؛ كما سيأتي.

الملاحظة الثانية: لماذا تؤخذ الأجرة على الأرض دون غيرها من المنابع؟

من الممكن ان نجيب عن هذا السؤال بملاحظة امرين:

الأول: ان الارض هي من الأنفال التي تستخدم لصالح المجتمع، وان الاسلام يمنح المجتمع حقاً عاماً في الاستفادة من مصادر الطبيعة (خلق لكم ما في الارض جميعاً) ولكن الارض تختلف عن باقي المصادر الطبيعية ـ كالمناجم ـ بانها (اي الارض) لا يمكن ان يستفيد منها الآخرون بدون ان يزاحموا استفادة الفرد منها، في حين يمكنهم ان يستفيدوا من المنجم من دون مزاحمة، ولذا شرع الطسق (الاجرة) على خصوص الارض لأخذ حق الجماعة فيها من قبل الامام.

الثاني: ان هذه الضريبة تؤخذ من الارض لتحقيق العدالة الاجتماعية باعتبارها من الانفال التي يجب ان تحقق الضمان الاجتماعي وتحقق التوازن العام. وقد اختصت به الارض لاهميتها، ولحماية

المجتمع من نتائج الملكية الخاصة لها ولدفع مآسي الريع العقاري التي ابتليت بها المجتمعات اللااسلامية.

ويلاحظ ان الاجرة او (الطسق) على الارض تشابه الخمس المفروض على المعادن.

هذا ويمكن ان نجمع الأمرين السابقين في مبرر واحد لنقول: ان الاجرة على الارض ضريبة يفرضها الامام لحفظ التوازن والتقارب الاجتماعي في المعيشة وتحقيق التكامل الاجتماعي، وذلك لوجود حق عام للمجتمع في مصادر الطبيعة.

الملاحظة الثالثة: التفسير الاخلاقي للملكية في الاسلام

هناك فرق بين التفسير الاقتصادي للملكية والتفسير الاخلاقي لها في الاسلام، فـإذا لاحظنا مفهوم الخلافة الانسانية لله وجدنا انه يجعل الملكية وكالة عنه تعالىٰ ويكون المالك اميناً، مما يفرض عليه التزام التعاليم الشرعية فيها. ولكن هذا التصور لا يفسر مبررات الملكية الخاصة من الزاوية الاقتصادية؛ اذ يقال لماذا اعطيت الخلافة لهذا دون ذلك ولذا نحتاج الى التفسير الاقتصادي لها.

ان التفسير الخلقي للملكية انما يؤثر في سلوك الافراد ويطور مشاعر المالكين ويؤثر في الحياة الاقتصادية، واول هذه التصورات الخلقية عن الملكية ما مرّ من مفهوم الخلافة، وكون المال مال الله، وكون الناس أمناءه، ولو شاء لانتزع هذه الخلافة منهم. ولا ريب في ان طبيعة الخلافة تقتضي تلقي المعلومات من المالك الحقيقي وتحمُّل المسؤوليّة امامه، ومن هذه التصورات ان الملكية في الاصل للجماعة ﴿والذي خلق لكم ما في الارض جميعاً﴾ أما اشكال الملكية فهي اساليب تتبعها الجماعة لإعمار الارض ﴿وهو الذي جعلكم خلائف في الارض ورفع بعضكم فوق بعض ليبلوكم فيما آتاكم﴾.

ثم ان الملكية وظيفة لا حق مطلق. يقول الإمام الصادق عليه السلام: «انما أعطاكم الله هذه الفضول من الاموال لتوجهوها حيث وجهها الله ولم يعطكموها لتكنزوها» وعليه: فالجماعة لها صلة بالمال الذي يتملّكه الافراد، ولذا لو اصبح الفرد سفيهاً حجرت عليه، الجماعة لأنه لا يستطيع القيام بالخلافة. قال تعالىٰ: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾.

فالفرد مسؤول امام الله ـ تعالىٰ ـ لانه المالك الحقيقي، وأمام الجماعة لأنّ الخلافة ـ اصلاً ـ لها،

ولذا كانت لها حقوق في المملوك، منها الضرب على يد المالك لو أفسد كما أمر ﷺ بقطع نخلة سمرة بن جندب حين اتخذها مادة فساد وقال له: «انك رجل مضار».

ثم ان الاسلام رفض كون الملكية مقياساً للتفاضل. فعن الامام الرضا عليه السلام قال: «من لقي فقيراً مسلماً عليه خلاف سلامه على الغني؛ لقي الله عزوجل يوم القيامة وهو عليه غضبان» وهذا هو ما نفهمه من سورة (عبس)، كما ان القرآن الكريم يعرض لنا بعض الصور التي توضّح موقف الاسلام من الملكية، وكيف يتجه الانسان الى تحريف مفهومها كما في قصة الرجلين ذوي الجنتين وغيرها.

وبهذا وغيره جعل الاسلام الملكية وسيلة لا غاية، وفتح بين يدي المسلم افقاً ارحب وبشره بمكاسب أكثر بقاءً في الحياة الأخرى مما قد يجعل بعض عمليّات التملّك خسارة والتنازل عن الملكية ربحاً. وكل ذلك يقلّل من الحس الاناني الفردي لدى الانسان. فيقول تعالىٰ: **﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله﴾** و **﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم﴾**.

الملاحظة الرابعة: التحديد الزمني للحقوق الخاصة

ان الاسلام يرى ان كل ملكية وحق في النظرية محدودة بحياة المالك لأنه اذا مات تلاشت فرصة انتفاعه التي اوجدها في المصدر الطبيعي، أو انتهى انتفاعه المستمر بالغابة ـ مثلاً ـ، فلا يبقى مبرر للحقوق الخاصة. وهذا التحديد يعبر عن الجانب السلبي من قانون الارث الاسلامي وهو انقطاع صلة الميت بالمال. اما الجانب الايجابي منه وهو جانب توزيع الثروة فهو يرتبط بنظريات اخرى من الاقتصاد الاسلامي ـ كما سيأتي في حلقات آتية ـ.

هذا وقد ترك الاسلام للميت ثلثاً من ماله يوصي به، ويشكل هذا حالة استثنائية شرعت لمصالح معينة. ففي الحديث عن علي بن يقطين انه سأل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: ما للرجل من ماله عند موته؟ فأجابه: الثلث والثلث كثير، وجاء في الحديث «انّ الله تعالىٰ يقول لابن آدم قد تطوّلت عليك بثلاثة: سترتُ عليك مالو يعلم به أهلك ما واروك، وأوسعت عليك فاستقرضت منك فلم تقدّم خيراً، وجعلتُ لك نظرة عند موتك في ثلثك فلم تقدّم خيراً».

فالثلث منحة إلٰهية للعبد لا امتداد لحق سابق، ويرجع عدم استخدامه مما يوضح انه حكم

استثنائي استهدفت الشريعة منه اعطاء مكاسب جديدة للعدالة الاجتماعية حيث تفنى الدوافع المادية في لحظات الوصية. مما يجعل الانسان يفكر في حياته الآتية، ويعدُّ لألوان الانفاق في الخير ولذا يعاتب ـ كما في الحديث السابق ـ اذا لم يصرفه فيه، ويحث على استغلال هذه الفرصة لصالح المجتمع والعدالة الاجتماعية.

وهكذا نجد؛

أنّ التحديد الزمني للملكية هو القاعدة، وأنّ السماح بالثلث استثناء له غرضه الخاص به.

الدرس الثالث والثلاثون

النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج (١)

في الدروس الماضية تحدّثنا عن «النظرية الاسلامية لتوزيع ما قبل الانتاج» وها نحن نتعرض لنظرية الاسلام في مجال توزيع الثروة الناتجة عن عمل بشري. وفيها جوانب:

الجانب الأول: الاساس النظري للتوزيع على عناصر الانتاج:

وفق ما سبق فإنا سنتعرّض للاحكام الاسلامية المهمة المرتبطة بهذا الجانب لنعرف بالتالي الاساس العام لها.

أحكام متعلقة بهذا الجانب

١ـ جاء في «شرائع الاسلام» ان الوكالة لا تصح في الوان العمل في الطبيعة كالاحتطاب. فلا يملك الموكل الخشب الذي احتطبه العامل. وان غرض الشارع تعلق بايقاع هذه الاعمال من المكلف مباشرة.

٢ـ واستشكل صاحب «التذكرة» في صحة التوكيل في المباحات كإحياء الموات وحيازة الماء.

٣ـ واستشكل نفسه في «القواعد» في التوكيل بإثبات اليد على المباحات.

٤ـ وشاركت في هذا النظر عدة مصادر فقهية (كالتحرير والارشاد).

٥ـ وصرحت عدة مصادر فقهية (كالسرائر) بالمنع.

٦ـ وجعل العلامة الحلي الإجارة ـ كالوكالة ـ غير صحيحة فيها.

٧ـ وجاء في «القواعد» ان الانسان لو صاد بنية انه له ولغيره، كان بأجمعه له.

٨ـ وجاء في «مفتاح الكرامة» نسبة هذا الرأي للشيخ الطوسي والمحقق والعلامة.

٩ـ وجاء في «القواعد» أن دفع الشبكة يجعل الأجرة على الصائد والصيد له. واكدت على ذلك كتب «المبسوط» و«المهذب» وغيرهما.

١٠ـ لو غصب شخص شبكةً فصاد شيئاً؛ تملك الصيد إجماعاً ـ كما نقل في (جواهر الكلام)ـ وان حرم عليه استعمال الآلة، ووجبت عليه اجرة المثل.

١١ـ وهناك احكام اخرى شبيهة بهذه المضامين.

خطوات لاستكشاف النظرية

ان هذه الاحكام تكشف لنا عن خلافات جوهرية بين الاسلام والرأسمالية بهذا الصدد. ولمعرفتها نتبع الخطوات التالية:

أولاً: نموذج للنظرية من الاقتصاد الرأسمالي

بعد تحليل عملية «الانتاج» يوزع الرأسماليون التقليديون الثروة المنتجة على حصص اربع هي «الاجور كحصة للعامل، والفائدة كحصة لرأس المال المسلف، والربح كنصيب لرأس المال المشترك في الانتاج، والريع كحصة للطبيعة أو الارض».

وقد أجريت بعد ذلك تعديلات: فقيل بوحدة الربح والأجر باعتبار ان الربح هو أجر لصاحب المشروع لقاء خدماته وتهيئته لعناصر الانتاج. ووسعت النظرية الحديثة من مفهوم الريع ليشمل ما عدا الارض. ورجح البعض جعل رأس المال شاملاً لكل القوى الطبيعية حتى الارض. ولكن هذه التعديلات لم تمس النظرية الجوهرية، فلكلٍ من العناصر الدخيلة في «الانتاج» حصته التي تقررها قوانين العرض والطلب.

ثانياً: النظرية الاسلامية ومقارنتها بالرأسمالية

يرفض الاسلام هذه النظرية ولا ينظر الى عناصر الانتاج بشكل متكافئ وانما يعتبر الثروة التي تنتج من الطبيعة الخام ملكاً للانسان ـ العامل ـ وحده.

اما وسائل الانتاج فهي ادوات يستخدمها ولا نصيب لها اللهم الا اذا كانت مملوكة لغير المستخدم وحينئذٍ فعليه ان يكافئ مالكها لقاء الخدمات التي جناها من وسائله. وعليه فليست الوسيلة المادية مساوية للانسان وعمله. فالانسان ـ في نظر الاسلام ـ غاية يخدمها الانتاج بينما ترى الرأسمالية

الانسان وسيلة تخدم الانتاج.

وهذا الفرق الجوهري بينهما هو الذي ادى الى سماح الرأسمالية لرأس المال في أن يستأجر عمالاً للاحتطاب او لاستخراج البترول لقاء اجور فيكون الناتج ملكاً لمالك رأس المال. في حين جعلت النظرية الاسلامية العمل المباشر شرطاً لتملّك الثروة الطبيعية.

ثالثاً: الاستنتاج من الاحكام

واذا راجعنا الاحكام الماضية استنتجنا ما يلي:

١ـ لا يجوز للموكّل ان يقطف ثمرات عمل الوكيل في الثروة الطبيعية.

٢ـ ان عقد الإجارة كعقد الوكالة في هذه الامور.

٣ـ ان الاداة المستخدمة ليس لها نصيب من الثروة المنتجة وإنما يملك صاحبها المكافأة.

وهذه النتائج تؤكد ما افترضناه.

الجانب الثاني: الفروق بين النظريتين الاسلامية والماركسية

ولكي تتوضّح الفروق نلاحظ الاحكام التالية:

١ـ قرّر في (الشرائع) ان الشخص لو دفع سلعة الى غيره ليعمل فيها عملاً، فإن كان الآخر من عادته أن يُستأجر لذلك العمل (كالغسّال) فله أجرة مثل عمله، وإن لم يكن من عادته ذلك ولكن كان للعمل أجرة فللعامل المطالبة بها لأنه أعلم بنيته. أمّا لو لم يكن العمل ممّا له اجرة عادةً، لم يلتفت الى مدَّعي الأجرة. وقد علق الشارحون على هذا بأن العمل إذا عرف من نيّته التبرّع لم يجز له المطالبة بالاجرة.

٢ـ جاء في كتاب الغصب من (جواهر الكلام) أن شخصاً غصب حبّاً فزرعه أو بيضاً فاستفرخه فالأكثر يرون ذلك للمغصوب منه، ثم نقل الاجماع وقال انه اشبه بقواعد المذهب (الجعفري) واخيراً نقل قولاً بان الزرع والفرخ للغاصب اذ البذر والبيض يعتبران متلاشيين فيكون الزرع شيئاً جديداً.

٣ـ وادعى الاجماع في نفس الكتاب على ان من غصب ارضاً فزرعها او غرسها فالزرع ونماؤه للزارع، واكدت ذلك عدة احاديث شريفة.

٤ـ وجاء في (جواهر الكلام) انه في كل مكان يحكم فيه ببطلان المزارعة يجب لصاحب الارض اجرة المثل. والزرع ملك للعامل ان كان البذر له ولو كان البذر لصاحب الارض فالزرع له وعليه اجرة مثل العامل والعوامل كوسائل الانتاج، ولو كان البذر منهما فالحاصل بينهما بالنسبة.

٥ـ وجاء في (الجواهر) انه في كل موضع بطلت المساقاة فللعامل أجرة المثل والثمرة لصاحب الاصل؛ لأن النماء يتبع الأصل في الملكية.

٦ـ وكذلك جاء في المضاربة انها لو بطلت فللعامل أجرة المثل، والربح كلّه للمالك.

وبملاحظة ما سبق نستطيع ان نلخص الفرق بين النظريتين (الاسلامية والماركسية) في نقطتين جوهريتين:

الاولى: ظاهرة الثبات في الملكية

ان النظرية الاسلامية تمنح العامل كل الثروة التي انتجها اذا كانت المادة الاساسية التي مارسها ثروة طبيعية لا يملكها فرد آخر. اما لو كانت مملوكة لشخص آخر نتيجة توزيع ما قبل الانتاج فلا مجال لمنحها ـ على اساس الانتاج الجديد ـ للعامل ولا لأيّ عنصر استخدمه في عملية الانتاج. فان ملكية الشخص ثابتة لا تزول وهو ما نسميه بـ (ظاهرة الثبات في الملكية). هذا في حين ترى الماركسية ان العامل الذي يتسلّم المواد من الرأسمالي يملك من المادة بمقدار ما يمنحها بعمله من قيمة تبادلية. فهي من الجهة العلمية ترى القيمة التبادلية تابعة للعمل ومن الجهة المذهبية ترى ان الملكية تتبع القيمة التبادلية التي يخلقها العمل.

وقد رأينا ان الاسلام يفصل بين الملكية والقيمة التبادلية فلا يسمح لشخص آخر أن يحصل على ملكية جديدة في المادة حتى لو منحها قيمة تبادلية جديدة.

وهنا يجب ان لا يتوهّم من هذا ان المادة الاوليّة ـ وهي رأس المال ـ تستأثر بالثروة المنتجة وحدها. فإن هذا تفسير رأسمالي لظاهرة الثبات هذه، وهو غير صحيح، فاننا إذا لاحظنا الادوات التي استخدمها العامل رأينا انها لا تمنح صاحبها ملكية الثروة المنتجة وان كانت تحمل طابع رأس المال.

والتفسير الصحيح لهذه الظاهرة يكمن في احترام المذهب الاسلامي للملكية وان الثروة المنتجة هي نفس المادة الاساسية المملوكة سابقاً.

الثانية: الفصل بين الملكية والقيمة التبادلية

فالماركسية لما كانت تربط بين الملكية والقيمة التبادلية، فانها ترى ان مالك الوسائل المادية يتمتع بنصيب في الثروة المنتجة، لان تلك الوسائل تتدخل في قيمة السلعة بمقدار ما يستهلك منها، في حين يفصل الاسلام بينهما، فحتى لو كانت الوسائل تتدخّل في تكوين القيمة بمقدار استهلاكها الا انها لما كانت مسخرة لخدمة الانسان فهي لا تستحق الا المكافأة لا غير.

الاستنتاج النظري من الاحكام

ان الاحكام السابقة تؤكّد على بقاء المادة ـ بعد تطويرها ـ ملكاً لصاحبها السابق. ففرق بين البذور والارض، إذ يعطى حق ملكية الزرع لصاحب البذور دون صاحب الارض، لان الارض خادمة للانسان. وهذا الفرق يوضح ما قلناه من ان رأس المال لا يتدخل كشريك في الثروة. أمّا ما جاء في الفقرة (٢) فقد رأينا الاختلاف فيه نشأ على اساس الاختلاف في ان الفرق بين البيض والطائر هل هو فرق درجة كالفرق بين الخشب والسرير أم هما متباينان؟ ولا يهمنا هنا حل الاختلاف بقدر ما يهمنا ان نقول انه يكشف بوضوح عن ان اعطاء النسيج مثلاً لمالك الصوف لا يقوم على اساس ان الصوف ساهم في عملية الانتاج بل على اساس ظاهرة الثبات في الملكية. ولو كان الاساس رأسمالياً لما كان هناك تبرير للاختلاف بينهما.

هذان جانبان من النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج البشري اكد الاول منهما على اختلاف بين الاسلام والرأسمالية واكد الثاني على اختلاف بينه وبين الماركسية.

وسنواصل في الدرس التالي اكتشاف الجزء الباقي من النظرية ان شاء الله تعالىٰ.

الدرس الرابع والثلاثون



النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج (٢)

في الدرس الماضي عرفنا جانبين من نظرية الاسلام في مجال توزيع ما بعد الانتاج وملخّصهما:

١ـ إنّ الإنسان هو غاية يخدمها الانتاج لا وسيلة تخدم الانتاج كما ترى الرأسمالية.

٢ـ إن الاسلام يقرّر ظاهرة الثبات في الملكية ويفصل بين الملكية والقيمة التبادلية.

ونحاول هنا استكشاف الجانب الثالث من النظرية.

الجانب الثالث: القانون العام لمكافأة المصادر المادية للانتاج.

أحكام ترتبط بهذا الجانب

١ـ يجوز للمنتج استئجار الآلة المنتجة من صاحبها ولصاحبها المكافأة بشكل دين في ذمة المنتج في مقابل خدمات الآلة؛ ولذا فعلى المنتج تسديد الأجرة بقطع النظر عن مكاسبه.

٢ـ يجوز للمنتج أن يستأجر أرضاً من صاحبها ويدفع في مقابل ذلك أجرة. وقد أنكر ذلك بعض الصحابة وبعض المفكّرين استناداً لبعض الروايات. وكذلك يجوز استيجار العامل للخياطة لقاء أجرة.

٣ـ عقد المزارعة مشروع؛ وهو شركة بين عنصرين، العمل من العامل والأرض والبذر من صاحب الارض ـ حسب تحديد الشيخ الطوسي ـ ومن هنا نفهم معنى نهي النبي عن المخابرة وهي إعطاء الارض دون البذر.

٤ـ وكذلك يكلف صاحب الارض ـ في المزارعة ـ بالتسميد كما اكدت عليه عدة مصادر.

٥ـ عقد المساقاة مشروع.

٦ـ المضاربة: عقد بين عامل يتاجر، وصاحب رأسمال متاجَر به والخسارة على المالك وحده. ولو ضمن العامل الخسارة فليس لصاحب المال إلّا رأس المال دون الربح ـ كما جاء في الحديث ـ فيجب أن يتوفر عنصر المخاطرة وإلّا لكانت العملية قرضاً لا مضاربة، ويكون الربح للعامل، وكذلك لا يجوز للعامل الاتفاق مع آخر بنسبة أقل من النسبة التي اتفق عليها مع صاحب المال فيأخذ الفرق بين النسبتين دون القيام بعمل.

٧ـ الربا في القرض حرام ودلّت عليه أدلة كثيرة..

٨ـ الجعالة صحيحة في الشريعة ولا يجب تحديد العوض فيها، فيمكن ان يكون بالنسبة، والفرق بين الجعالة والإجارة أنه في الإجارة يملك المستأجر منفعة المؤجّر بينما لا يملكها في الجعالة مالم يباشر.

٩ـ المضاربة محدودة بحدود العمل التجاري، فلا تصح مقاولة شخص بالاصطياد بآلة صيده.

١٠ـ لا يجوز ايجار آلة انتاج معيّنة ثم تأجيرها للآخرين بسعر أكثر مالم يعمل فيها عملاً يتطلّب ذلك. وقد نصّ على هذا الحكم جماعة من الفقهاء الكبار، وكذلك لا يجوز لمن اتفق مع شخص على إنجاز عمل أن يستأجر أجيراً آخر لقاء مبلغ أقل.

هذه بعض الأحكام المرتبطة بهذا الجانب من النظرية.

على ضوء الأحكام السابقة نعرف مدى الكسب المسموح به نتيجة ملكية احد مصادر الانتاج وذلك باتباع الخطوات التالية:

ا ـ تنسيق البناء العلوي (الاحكام)

إنّ العمل سمح له باسلوبين لتحديد المكافأة التي يستحقّها وللعامل اختيار احد الأسلوبين:

الأول: اسلوب الأجرة ـ والثاني: اسلوب المشاركة في الربح والناتج. ويمتاز الأول بعنصر الضمان الذي يفقده الثاني الذي يكون احتمال الحصول على مكاسب أكثر متوفراً فيه.

وقد نظّمت احكام الاسلوب الأول في باب الإجارة، واحكام الثاني في المضاربة والمزارعة والمساقاة والجعالة. وفي كلا الاسلوبين لا يجوز لصاحب المال ان يضع الخسارة على العامل الذي خسر جهوده.

اما ادوات الانتاج: فتنحصر مكافأة في الأجر. وقد رأينا انه في المزارعة لا يمكن اعطاء مصدر الانتاج فقط بل يعطى مع البذر.

أمّا رأس المال التجاري فهو على العكس، فلا يسمح له بالكسب على أساس الاجور. وهو الاقراض بفائدة، إذ الاجر يتمتّع بالضمان وعدم الارتباط بالارباح والخسائر وهو الربا ولكن له المشاركة في الربح والخسارة.

واما الارض فهي كأداة إنتاج يسمح لها بالكسب على اساس الاجور واذا رأينا صاحب الأرض في المزرعة يشارك بالنسبة فلأنَّ عليه اعطاء البذور.

٢ـ الكسب يقوم على اساس العمل المنفق

الخاصية الايجابية: وتنعكس في احكام الاجارة للعمل، فللأجير حق المكافأة وللمؤجر لأداته ذلك الحق ايضاً، لأن الاداة تعبر عن طاقة مختزنة تستهلك شيئاً فشيئاً وان اختلف العملان فعمل الانسان مباشر ينجز وينفق في وقت واحد بينما عمل الآلة ينجز اولاً ثم يستهلك. فالدار مثلاً عمل مختزن يستهلك وكذا الارض الزراعية وكلاهما عمل منفق.

اما الخاصية السلبية: فهي إلغاء كل كسب لا يبرّره عمل منفق. وقد دلّت عليه نصوص واحكام.

أما النصوص فمنها ما رواه سماعة قال: سألته عليه السلام عن رجل اشترى مرعى يرعى فيه بخمسين درهماً أو أقل أو أكثر فأراد ان يدخل معه من يرعى معه فيه قبل ان يدخله منهم الثمن؟ قال عليه السلام: «فليدخل من شاء ببعض ما اعطى... وليس له ان يبيعه بخمسين درهماً ويرعى معهم، ولا بأكثر من خمسين درهماً ولا يرعى معهم الا ان يكون قد عمل في المرعى عملاً... فلا بأس ببيعه بأكثر مما اشتراه لأنه قد عمل فيه فبذلك يصلح له».

وهذا النص يوضّح في نهايته علّة الحكم وتوجد نصوص اخرى تشبهه.

واما الاحكام فقد رأينا الشريعة تمنع المستأجر من الايجار بأعلى دون انفاق عمل، وكذا تمنع من قيام من استؤجر على عمل باستيجار غيره لإنجازه وبأجرة أقل، وكذا منع صاحب المال من تضمين العامل في عقد المضاربة فان صاحب المال مخيّر بين أمرين:

أـ أن تمنح ملكيّة المال التجاري للعامل بعوض محدّد يدفعه العامل بعد الإنتهاء من العمليّة

التجارية، وبذا يضمن العامل العوض ربح أم خسر ولا يشاركه صاحب المال التجاري في ربحه.

ب ـ أن يحتفظ لنفسه بملكيّة المال ويشترك في الربح ولا يخسر العامل شيئاً لو خسرت الصفقة؛ لأنه لم يستهلك شيئاً من المال والعمل المخزون فيه وإنّما كانت الخسارة من جهة أُخرى، ولو حصل المالك على شيء نتيجة الخسارة لكان اكتسب شيئاً بدون عمل منفق.

٣ـ ربط حرمة الربا بالناحية السلبية

تعتبر الفائدة ـ في الرأسمالية ـ أجرة لرأس المال النقدي وهي لا تختلف ـ قانوناً ـ عن أجرة العقارات.

إلّا ان الاسلام بتفريقه بينهما كشف عن فارق نظري بينهما، فإنّ الأجر إنما هو نتيجة كون الإدارة تختزن عملاً سابقاً يستهلكه المستأجر، ولذا فهي أجر على عمل منفق، في حين أن الفائدة لا مبرّر لها في ذلك. وهكذا تختلف طبيعة الانتفاع بهما.

ومن الاحكام التي تكشف عن الجانب السلبي: منع العامل في المضاربة من الاتفاق مع عامل آخر بنسبة أقل.

٤ـ لماذا لا تشترك وسائل الانتاج في الربح في حين يشارك العامل فيه؟

الحقيقة، ان الفرق ينبع من نظرية توزيع ما قبل الانتاج التي قرّرت: ان العمل هو سبب الحقوق، وان الحق إذا اكتُسب ظل ثابتاً مادام العمل باقياً ولا يسمح لفرد جديد باكتساب حق آخر في تلك الثروة. وتجريد هذا العمل الجديد عن التاثير ناتج من سبق العمل الأول زمانيّاً، ولذا فلو فقد الأول تأثيره عاد الثاني مؤثراً. وهذا ما يحدث في عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة والجعالة.

ففي المزارعة يكون الزرع ملكاً لصاحب البذر الذي يتنازل عن نسبة منه للعامل. فالمالك الأول يتخلّى عن حقه ليعود العمل الثاني مؤثراً في هذا المقدار ومنتجاً للحق.

أما أدوات الإنتاج فليست كذلك، إذ ان مالك الشبكة مثلاً عندما يدفعها للصياد لا يقوم بعمل ولا مبرّر له لاكتساب حق في النتيجة، وسماح الصياد له بهذا الحق لا يكفي لمنحه إياه مادام لا ينطبق على النظرية العامة في التوزيع. نعم لمالك الشبكة حق الأجرة كمكافأة.

ومن هنا نعرف الفرق بين أصحاب أدوات الانتاج غير المسموح لهم بالمشاركة في الربح

وصاحب الارض في عقد المزارعة؛ إذ يسمح له بالمشاركة في الربح باعتبار انه مالك للبذر، ولذا فهو مالك للزرع ويتنازل عن حصة منه ليؤثر عمل العامل في انتاج حق له بتلك الحصة، وهكذا الحال في المضاربة.

الخــلاصة:

يمكننا بعد هذا ان نلخص نظرية الاسلام في مجال توزيع مابعد الانتاج في ما يلي:

أولاً: ان الانسان هو غاية يخدمها الانتاج، لا وسيلة تخدم الانتاج.

ثانياً: ان الملكية ثابتة، وهي منفصلة عن القيمة التبادلية.

ثالثاً: ان الكسب يقوم على أساس العمل المنفق.

ملاحـظات

١ـ دور المخاطرة في الاقتصاد الاسلامي

إذا أنعمنا فيما سبق لم نجد للمخاطرة أي دور، فليست هي سلعة يطالب بثمنها ولا عملاً، بل هي حالة شعورية ليس من الصحيح ان يطالب قبالها بأجر. نعم ان التغلّب على الخوف له أهمية نفسية خلقية. ولكن هذا تقييم خلقي يختلف عن التقييم الاقتصادي. وقد أخطأ الكثيرون فقالوا بأن الربح في المضاربة يقوم على اساس المخاطرة ـ تأثّراً بالرأسمالية ـ ولكنّا رأينا أن مبرّر الربح يقوم فيها على أساس تملّك الشخص للمادة السابقة وثبات هذا التملّك، ولهذا نجد ان العامل لو اتجر بأموال شخص فربح دون علم ذلك فان بإمكان هذا أن يرضى ويستولي على الربح، وله أن يرفض ويسترجع ماله. فالمال هنا مضمون، والمخاطر هو العامل.

وهناك عدّة ظواهر تبرهن على موقف الاسلام السلبي من هذه الظاهرة. فالاسلام لم يجد في المخاطرة المزعومة لرأس المال المقترض سبباً للفائدة، وكذا حرم القمار والشركة في الأبدان لأن الكسب فيهما يقوم على أساس المخاطرة.

٢ـ المبررات الرأسمالية للفائدة ونقدها

عرفنا ان الاسلام يرفض تبرير الفائدة على اساس المخاطرة ـ وهو ما يقول بـه الرأسـماليون

متناسين دور الرهن في ضمان المال للدائن ـ وقد ذكروا للفائدة مبررات اخرى فقيل: إنها تعويض عن عدم الانتفاع بالمال السلف.

وقيل: إنها أجرة كأجرة الدار، ولكننا رأينا الاسلام يحصر الكسب بـإنفاق العـمل المـباشر أو المختزن وهذا مفقود هنا إذ المال لا يستهلك.

ومنهم من فسر الفائدة بأنها حق رأس المال في شيء من الارباح. ولكن ماذا يقول هؤلاء في القروض التي ينفقها المدين على حاجاته الشخصية؟ اما العقود المـنتجة ربـحاً فـالاسلام يسـمح باشتراك المال في الربح على أساس المضاربة ممّا يربط الربح بنتائج عـملية المـضاربة ـ خـلافاً للرأسمالية ـ.

وأخيراً فان أقوى مبرّر للفائدة ما قيل من ان الفائدة تشكّل الفارق بين قيمة السلع الحاضرة وسلع المستقبل باعتقاد ان للزمن دوراً ايجابياً في تكوين القيمة التبادلية. ولكن هذا يقوم على اساس ربط توزيع ما بعد الانتاج بنظرية (القيمة) والاسلام يفصل بينهما. كما رأيناه لا يـعطي بـعض العـناصر المشتركة في تكوين القيمة ـ كالأدوات ـ إلّا الأجرة. فالتوزيع في الاسلام لا يـتم عـلى أسـاس (الاشتراك في إيجاد القيمة)، بل على أساس مقتضيات العدالة ـ كما يتصوّرها ـ وعليه فحتى لو قبلنا بالفارق بين القيمتين فان ذلك لا يكفي لتبرير الفائدة مادام لا يتفق مع تصوّرات الاسلام عن العدالة. فهو لا يقرّر إلّا الكسب الناتج من عمل مباشر أو مختزن.

والفائدة ليست من هذا النمط، أما الزمن فلا يبرّر الكسب حتى لو اعترف المذهب بدور ايجابي للزمن في تكوين القيمة.

٣ـ تحديد سيطرة المالك على الانتفاع

يتم تحديد سيطرة المالك على أسس مختلفة كما يلي:

أـ تحديد ينشأ من نظريّة توزيع ماقبل الإنتاج كما في تحديد السيطرة بفترة الحياة دون ما بعدها.

ب ـ تحديد ينشأ من نظرية توزيع مابعد الإنتاج كمنع الربا.

ج ـ تحديد ينشأ من تصوّر الاسلام الديني للملكية كوظيفة لخدمة المجتمع فلا يجوز ان تنفق الاموال لتضر المجتمع.

هذا في حين تنظر الرأسمالية للملكية على أساس أنها مظهر للحرية. فمالك المعمل الكبير له ان

يعمل ما يشاء في القضاء على المعامل الصغيرة ما دامت الحرية الشكلية ـ أي القانونية ـ موفّرة للجميع. ولكن الاسلام رفض ذلك كما جاء في رواية (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام).

فعن الصادق عليه السلام: ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بين أهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشيء. وقضى بين اهل البادية: انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلأ؛ وقال: «لا ضرر ولا ضرار».

الدرس الخامس والثلاثون

نظرية الاسلام في الإنتاج (١)

تعرضنا فيما مضى لنظرية الإسلام في التوزيع «لما قبل الإنتاج وما بعده» ونحاول في هذه الحلقة التعرض لنظرية الإسلام في الإنتاج لتتوضّح لنا بالتالي خطوط المذهب الاقتصادي الإسلامي.

صلة المذهب بالإنتاج

يوجد في عملية الإنتاج جانبان: موضوعي وذاتي.

أما الجانب الموضوعي: فيتمثل في وسيلة الإنتاج والطبيعة والعمل، وهو يشكل موضوع علم الاقتصاد حيث يكشف العلم عن قانون الغلة المتناقضة ـ مثلاً ـ أو قانون «أداء تقسيم العمل إلى تحسين الإنتاج».

وليس للمذهب هنا دور وإنما يظهر دوره في الجانب الذاتي النفسي كما سيبدو لنا من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

لماذا ننتج؟

إلى أيٍّ مدى ننتج؟

ما هي غاية الإنتاج؟

ما هو نوع السلة المنتجة؟

وهل هناك قوة مركزية تشرف على الإنتاج وتخطيطه؟

كل هذه أسئلة ينعكس فيها التناقض المذهبي بين المجتمعات كما سنرى:

تنمية الإنتاج

وقد تكون تنمية الإنتاج هي مورد الاتفاق بين المذاهب كلها والهدف الذي يجب تحقيقه بالوسائل التي يقبلها المذهب دون ما يرفضها.

ويمكن أن نلمح هذا المبدأ من خلال تطبيق الإسلام له وتعليماته الرسمية وأروعها كتاب الإمام علي عليه السلام لمحمد بن أبي بكر كما جاء في أمالي الشيخ الطوسي وقد جاء في هذا الكتاب:

«يا عباد الله إنّ المتّقين حازوا عاجل الخير وآجله، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم... سكن الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوها بأفضل ما أُكلت، وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون، وشربوا من طيبات ما يشربون...».

وهذا الهدف مغلف بالإطار المذهبي كما يقول تعالىٰ:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تُحرِّموا طيبات ما أحل لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾[1].

وسائل الإسلام في تنمية الإنتاج

أـ الوسائل الفكرية

حث الإسلام على العمل والإنتاج، وربط كرامة الإنسان به، وأصبح العمل عبادة والعامل للقوت أفضل من العابد. وقد رفع الرسول صلى الله عليه وآله يد عامل مكدود فقبلها، وقال: «طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة». وقد قاوم الإسلام فكره تعطيل بعض ثروات الطبيعة فقال تعالىٰ:

﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾[2].

وقال تعالىٰ:

﴿وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾[3].

---

١ - المائدة: ٨٧.

٢ - المائدة: ١٠٣.

٣ - الملك: ١٥.

وقد فضل الإسلام الإنفاق الإنتاجي على الإنفاق الاستهلاكي. فقد جاءت نصوص تنهى عن بيع العقار والدار وتبديد الثمن في الاستهلاك.

ب ـ الوسائل التشريعية؛ وهذه بعض الأحكام الإسلامية بهذا الصدد:

١ـ الأرض تنتزع لو عطلت حتى خربت.

٢ـ منع الإسلام من الحمى.

٣ـ ليس للأفراد الذين يبدأون عملية إحياء المصدر الطبيعي أن يتوقفوا عن العمل وإلّا أنتُزع الحق منهم.

٤ـ لا يسمح لولي الأمر بإقطاع الفرد مصدراً طبيعياً إلّا بمقدار ما يتمكن من استثماره.

٥ـ يحرم الكسب بلا عمل كالإيجار بمقدار ثم التأجير بأكبر.

٦ـ تحرم الفائدة الربوية؛ وهذا يحقق للإنتاج مكسبين هما:

ألف ـ القضاء على التنافس المرير بين مصالح التجارة والصناعة. إذ ينتظر الربويون فرصة حاجة رجال الأعمال إلى المال ليرفعوا سعر الفائدة والعكس بالعكس، فإذا ألغي الربا تحول الرأسماليون إلى الصناعة والاشتراك على أساس الأرباح.

باء ـ إن هذه الأموال سوف توظف في مشاريع ضخمة بعيدة الأمد، بخلاف ما لو شرع نظام الفائدة. إذ سيفضل صاحب المال توظيفه في الربا لأنه مضمون ويتحاشى الاقراض لمدة طويلة لئلا يفوته سعر الفائدة لو ارتفع، في حين يضطر المقترضون إلى توظيف أموالهم في مشاريع قصيرة الأمد ليستطيعوا التسديد. ثم إنهم سوف لن يقدموا على مشروع ما لم يتأكدوا من ربحهم فيه وهذه معوقات في طريق التنمية تؤدي إلى الأزمات وتزلزل الحياة الاقتصادية. أما بعد تحول المرابي إلى تاجر فإنه سيرى المصلحة في المشروع وإن كان ربحه أقل، كما يرى أن الصالح أن يوظف الأرباح في مشاريع تجارية وهكذا تعمر الحياة الاقتصادية.

٧ـ حرم الإسلام القمار والسحر.

٨ـ منع الإسلام من اكتناز النقود عن طريق ضريبة على المكتنز من النقود الذهبية والفضية التي كانت الدولة الإسلامية تجري على أساسها وهي «الزكاة»، وهي تتكرر في كل عام ويقتطع ربع العشر من المال وهكذا حتى يبقى بمقدار عشرين ديناراً. وبهذا تندفع كل الأموال إلى النشاط الاقتصادي. والإسلام بتحريمه هذا استطاع أن يتخلص من مشاكل الرأسمالية الناشئة من شذوذ

الدور الرأسمالي للنقد.

ولتوضيح ذلك نقول: ان النقد بطبيعته هو أداة المتداول أستُعملت نتيجة لمشاكل المقايضة التي كانت تتولد عن مبادلة المنتجات بشكل مباشر. فمثلاً يعطي أحدهم الصوف ويأخذ الحنطة وهذه العملية تواجه مشاكل لزوم توفر حاجة كلٍّ منهما لما لدى الآخر، ومشكلة زيادة قيمة إحدى المادتين على الأخرى، ومشكلة تقييم الأشياء، وهكذا جاء المال ليشكل المقياس العام للقيمة والأداة العامة في التداول ولكنه حُرِفَ بعد ذلك وأستُخدم في الاكتناز. فمع وجود المال تحولت عملية معاوضة الحنطة بالصوف إلى عمليّتين للمبادلة مما أتاح لصاحب الصوف أن يؤجل شراء الحنطة ويدخر المال. وقد شجعت الرأسمالية الادخار بتشريع الفائدة فاختلّ التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي للسلع الإنتاجية والاستهلاكية. بينما كان التوازن قائماً في عهد المقايضة إذ المنتج لم يكن لينتج إلا ما يستهلكه أو يستبدله بسلعة يستهلكها، بعكس عصر النقد الذي أصبح المنتج فيه ينتج ليبيع وليدخر فيتحقق هنا عرض بلا طلب مما يخل بالتوازن ويزداد الإخلال كلما ازدادت الرغبة في الادخار، ويبقى جزء من الثروة دون تصريف. وقد كانت الرأسمالية لا تدرك هذه العلاقة بين المشاكل والاكتناز إنسياقاً مع نظرية التصريف القائلة بأن البائع للسلعة لا يرغب في النقود لذاتها بل يبيع للحصول على سلعة تشبع حاجته فيتوازن العرض والطلب، ولكن هذا الفرض يختص بعصر المقايضة دون عصر النقد وهنا ندرك الفرق بين الإسلام والرأسمالية؛ فالإسلام يحارب الادخار بفرض ضريبة عليه، والرأسمالية تشجعه بتشريع الفائدة. والإسلام إذ قضى على أهم مشكلة؛ علم بأن المجتمع الإسلامي لا يضطر للاكتناز لتنمية الإنتاج وذلك بإنشاء المشاريع الكبرى عن طريق تجميع رؤوس الأموال الكبرى من قبل الأفراد ـ كما في المجتمعات الرأسمالية ـ وذلك لأن المجتمع الإسلامي يستطيع الاعتماد على حقول الملكية العامة وملكية الدولة في ذلك.

٩ـ يحرم اللهو والمجون الذي يؤدي إلى تذويب الشخصية الجدية وتقاعسها عن العمل.

١٠ـ محاولة المنع من تركز الثروة (لكيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم). وهذا المنع وإن ارتبط بالتوزيع مباشرة ولكنه يرتبط بشكل غير مباشر بالإنتاج، إذ عندما تتركز الثروة في أيدي البعض يعمُّ البؤس ويعجز الجمهور عن استهلاك ما يشبع حاجاتهم فتتكدس المنتجات بلا تصريف ويسود الكساد، ويتقلص الإنتاج.

١١ـ التقليص من مناورات التجارة، وسيأتي الحديث عن تأثير ذلك على الإنتاج.

١٢ـ منح الإسلام ملكية المال بعد موت المالك للأقرباء وهو الجانب الإيجابي للإرث ممّا يعتبر عاملاً دافعاً للإنسان نحو العمل. بل عاملاً أساساً في أواخر الحياة.

١٣ـ قرّر الإسلام الضمان الاجتماعي، وله دوره في القطاع الخاص من حيث أن احساس الفرد بذلك يعطيه رصيداً نفسياً من الشجاعة، ويدفع به إلى مختلف ميادين الإنتاج والإبداع، ولولا ذلك لكان يحجم عن كثير من الوان النشاط.

١٤ـ حرم الإسلام القادرين على العمل من الضمان الاقتصادي ومنعهم من الاستجداء.

١٥ـ حرّم الإسراف والتبذير؛ وهذا يحد من الاستهلاك ويُهيّئ الأموال للإنتاج.

١٦ـ أوجب على المسلمين كفايةً تعلم جميع الفنون والصناعات التي تنتظم بها الحياة.

١٧ـ بل أوجب عليهم الحصول على أكبر قدر ممكن من الخبرة في مختلف الأمور ﴿**وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة**﴾ وهي عامة تشمل كل ما يتصل بشؤون تمكين الأمة من قيادة العالم.

١٨ـ مكن الدولة من قيادة كل قطاعات الإنتاج، فالدولة بإمكاناتها وملكيتها تشكل نموذجاً موجهاً للحقول الأخرى.

١٩ـ منح الإسلام الدولة القدرة على تجميع عدد كبير من القوى البشرية العاملة الفائضة عن حاجة القطاع الخاص مما يجعل جميع الطاقات تساهم في حركة الإنتاج.

٢٠ـ وأخيراً فللدولة الحق في الإشراف على الإنتاج وتخطيطه مركزياً لتفادي الفوضى.

ج ـ السياسة الاقتصادية لتنمية الإنتاج

بعد أن قدم الإسلام بوصفه المذهبي هذه الخدمات للتنمية ترك للدولة دراسة الظروف ووضع السياسة الاقتصادية التي تستهدف ذلك، فهذه السياسة ليست جزءاً للمذهب لأنها تختلف بإختلاف الظروف، وإنما يضع المذهب الأهداف الرئيسة لها وخطوطها العامة، أما التفاصيل فهي متروكة للدولة.

هذا ونترك الإجابة عن باقي الأسئلة المذهبية إلى الدرس التالي.



نظرية الاسلام في الانتاج (٢)

قلنا أن الجانب الموضوعي في الإنتاج (كالطبيعة والعمل والوسيلة) هو موضوع دراسة علم الاقتصاد، أما الجانب الذاتي النفسي فهو الذي يهم المذهب الاقتصادي ويبدو فيه اختلاف المذاهب، ويتوضح الأمر بملاحظة جوانب مرّ الحديث عن بعضها وهو جانب تنمية الإنتاج، ونواصل الإجابة عن باقي الأسئلة في هذا الدرس:

لماذا ننتج؟

إنّ المذاهب اتفقت في أصل لزوم تنمية الإنتاج، ولكنّها اختلفت في تفاصيل هذه التنمية وهدافها.

ولذا يجب أن نشخّص قبل كل شيء مفاهيم المذهب عن الثروة لنعرف الفرق. كما أنّه يجب أن لا نفصل المذهب الاقتصادي عن إطاره الحضاري العام.

فمثلاً نجد أنّ الرأسماليّة تمثّل ـ تاريخيّاً ـ الواجهة المذهبيّة للحضارة المايعة الحديثة، وهي تعتبر تنمية الثروة هدفاً باعتبار أنّ المادة هي كل شيء فتجب التنمية بغض النظر عن كيفيّة التوزيع ونصيب الأفراد من الرخاء، ولذا نجد المذهب الرأسمالي ـ مثلاً ـ قد شجّع استعمال الآلات الحديثة حتى ولو تعطّلت آلاف العمّال. وهكذا نجد المشكلة الاقتصاديّة في رأي الماركسيّة تنحصر في «ندرة الإنتاج وعدم سخاء الطبيعة» ولا علاج لهذه المشكلة إلّا تنمية الإنتاج.

موقف الإسلام

يتوضّح موقف الإسلام بملاحظة ما يلي:

١ـ مفهوم الإسلام عن الثروة: من الملاحظ أنّ هناك مجموعتين من النصوص الإسلاميّة في هذا الصدد. فبعضها يمدح الغنى مثل قوله ﷺ: (نعم العون على تقوى الله الغنى) والآخر يذم الدنيا ويحث على الزهد كقوله عليه السلام: (إنّ من أعون الأخلاق على الدين؛ الزهد في الدنيا).

والتركيب بين المجموعتين يوضّح لنا أنّ الإسلام يعتبر الثروة هدفاً مهماً ولكنّه هدف طريق أي وسيلة لتأدية دور الخلافة في الأرض والتسامي بالإنسان. أمّا تنمية الثروة للثروة فهذا ما يرفضه. إنّه يريد للمسلم أن ينمي الثروةويمتلكها لا تمتلكه.

٢ـ ربط تنمية الإنتاج بالتوزيع: إنّ التنمية ـ كما مرّ ـ هدف طريق ولن تؤدّي دورها مالم تساهم في إشاعة اليسر والرخاء ـ كما يبدو من كتاب الإمام لمالك الأشتر حاكم مصر ـ أمّا إذا سخر الجمهور لصالح الثروة ولم تسخّر الثروة لصالحه فحينئذٍ يتحقّق قوله ﷺ: «إنّ الدنانير الصفر والدراهم البيض مهلكاكم كما أهلكا من قبلكم».

ولذا فنحن نقدّر أن الإسلام لو كان يحكم بدلاً من الرأسماليّة لما سمح للآلة باحتلال محل العمّال إلّا بعد أن يرفع المشاكل الناتجة.

٣ـ تصوّر الإسلام للمشكلة الاقتصاديّة: لا يرى الإسلام المشكلة ناتجة من بخل الطبيعة ـ كما قالت الرأسماليّة مستسلمة للمشكلة وحتميّتها ومحاولة العلاج بالتنمية ممّا يجعل النظام الاقتصادي موضوعاً في إطار المشكلة بدلاً من القضاء عليها ـ وإنّما يرى أنّ الطبيعة مهيّأة تماماً لصالح الإنسان بشرط أن لا يكفر بنعمتها وإنّما يستغلّها من جهّة، وأن لا يظلم في توزيعها من جهّة أُخرى: ﴿**وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدُّوا نعمة الله لا تحصوها، إنّ الإنسان لظلوم كفار**﴾[1].

الصلة بين الإنتاج والتوزيع

وقد رأينا فيما مضى أنّ الماركسية تؤكّد على هذه الصلة. فكل شكل إنتاجي في رأيها يحتّم أسلوباً خاصاً من التوزيع، فإذا تطوّرت وسائل الإنتاج تناقضت مع الشكل السابق للتوزيع وحوّلته الى شكل ملائم لها، وهي ترى أنّ هذه التبعيّة قانون طبيعي ثابت، فما على الإنسان إلّا أن ينتج، ونوع الإنتاج هو المتكفّل بنوع التوزيع. إلّا أنّ الإسلام رفض هذا الربط، وأقام الصلة بينهما على

---

١ - ابراهيم: ٣٤.

أساس التوزيع الذي يقوم به المذهب فيحدّد فيه الإنتاج لصالح التوزيع. وتقوم فكرته على أساس نقاط هي:

أولاً: أنه يعتقد أن قواعده التوزيعية ثابتة وصالحة لكل زمان ومكان.

ثانياً: إن عمليات الإنتاج التي يمارسها الفرد تعتبر مرحلة تطبيق لتلك القواعد التوزيعية. فالإحياء مثلاً يؤدي إلى تطبيق قواعد التوزيع إلى درجة قد تشكل خطراً على التوازن العام. فلم يكن الفرد يستطيع أن يحيي بنفسه إلّا مجالاً محدوداً، ولكن هذا يستطيع إحياء مساحات شاسعة بالآلة بعد ذلك فلابد من توجيه التطبيق. وهنا تنشأ الصلة المذهبية وترجع إلى التطبيق الموجه، وتتمثل هذه الصلة في سلطة ولي الأمر في التدخل للحدِّ من تطبيق القاعدة تطبيقاً يتنافى مع العدالة، وهكذا؛ فنمو الإنتاج قد يفرض التدخل في الإنتاج والتحديد في تطبيق قواعد التوزيع دون أن يمس جوهرها. فمبدأ (تدخل الدولة) هو المبدأ الذي أثبت لقواعد التوزيع مرونة جعلته تلائم كل الظروف.

الصلة بين الإنتاج والتداول

الإنتاج هو تطور الطبيعة لشكل أفضل بالنسبة لحاجات الإنسان والتداول مادياً هو نقل الأشياء من هنا إلى هناك، وهو قانونياً مجموع عمليات التجارة بأسلوب المقايضة وعقودها كالبيع.

والتداول ـ بمعناه المادي ـ عملية انتاجية لأنها توجد منفعة وتطويراً سواء كان النقل عمودياً كاستخراج المعدن، أو أفقياً كنقل السلع إلى أماكن الاستهلاك. أما التداول ـ بالوصف القانوني ـ فيجب تحديد علاقته بالإنتاج على أساس مذهبي. ومعرفة مفهوم الإسلام عن التداول لا تساهم في تصور مذهبي شامل فحسب بل تؤثر في وضع السياسة العامة للتداول وملء الفراغ الذي تركه الإسلام للدولة.

مفهوم الإسلام عن التداول

يظهَر أن الإسلام يعتبر التداول شعبة من الإنتاج وهو ما يتفق مع قصة التداول تاريخياً. إذ اننا نظن قوياً أن الفرد سابقاً كان يكتفي بما ينتجه ولا يجد داعياً للحصول على منتجات الآخرين، وإنما نشأ التداول نتيجة تقسيم العمل فأصبح الفرد ينتج من هذه المادة أكثر من حاجته والآخر كذلك. وهنا يحتاج للتبادل فيحمل منتج الحنطة حنطته إلى منتج الصوف ويتبادلان بشكل مباشر، وتطور التداول

فوجد الوسيط بين المنتج والمستهلك فنشأت عمليات التجارة.

فالتداول في كلا الدورين كان يسبقه عمل إنتاجي، ففي الدور الأول كان منتج الصوف ينتجه ثم يبيعه وفي الثاني كان الوسيط ينقله إلى السوق ويحافظ عليه ثم يبيعه. فالأرباح كانت نتيجة لعمل إنتاجي لا لنفس نقل الملكية، ولكن جاءت الدوافع الأنانية فطورتها فأصبح التداول يقصد لذاته بلا سبق عمل انتاجي. فتعددت العقود والملكيات على مال واحد لا لشيء إلا لكي يحصل أكبر عدد من الرأسماليين على أرباحها. وطبيعي أن يرفض الإسلام هذا الانحراف وينظم التداول في ضوء نظرته الخاصة فيتجه إلى الربط بين الإنتاج والتداول تشريعياً. وهذا ما نلمحه في النصوص ومنها ما جاء في كتاب الإمام علي عليه السلام الى الأشتر إذ يقول له: «ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيراً... فإنهم مواد المنافع...» فالتجارة نوع من الإنتاج، وهذا المفهوم يعبر عن اتجاه عملي يقدم للدولة لتسير على ضوئه... وهناك الاتجاه التشريعي الذي يعكس هذا المفهوم ويتمثل في أحكام منها:

١ـ يرى بعض الفقهاء أن من اشترى حنطة ولم يقبضها لا يسمح له أن يربح فيها مع أن النقل قانوناً يتم بالعقد لكن لا يسمح له بالربح مالم يقبض المال حرصاً على ربط الأموال التجارية بعمل.

٢ـ وفي رأي الكثير من الفقهاء أن التاجر إذا ابتاع مالاً مؤجلاً بثمن يدفعه فعلاً فليس له حين حلول الأجل أن يبيع ما اشتراه قبل قبضة بثمن أكبر؛ وهناك نصوص استند اليها.

٣ـ النهي عن تلقي الركبان إذ يشع بروح الاستغناء عن الوسيط.

لمن ننتج؟

تعتمد الرأسمالية في توجيه الإنتاج على جهاز الثمن الذي تحدده قوانين العرض والطلب في السوق الحرة، إذ الربح هو المحرك للعمل وهو يتبع حركة الثمن، فيزداد الإنتاج كلما يرى التاجر ارتفاع الثمن وهذا بدوره يعبر عن زيادة الطلب، فالذي يوجه الإنتاج هو الإستهلاك؛ فالرأسمالية إذن تقول: إن الإنتاج لأجل المستهلكين.

نقد الموقف الرأسمالي

وهذه الصورة وإن صدقت جزئياً لكنها تخفي تناقضاً بين الإنتاج والطلب في ظل الرأسمالية. إذ

الطلب عندها إنما هو تعبير نظري أكثر من كونه تعبيراً بشرياً عن الحاجة، إذ هو خاص بالطلب الذي يرفع الثمن باعتباره يمتلك رصيداً نقدياً، وأما الطلب الذي لا يدعمه الرصيد فهو لا يرفع الثمن ونصيبه الإهمال مهما كان ملحاً مادام لا يملك سنداً مالياً. وعليه فالقوة الشرائية إنما تتوفر في الرأسمالية في الطبقة المحظوظة؛ وهي التي تتحكم في الأثمان وتعمل لأجلها المعامل، ولما كانت هذه الفئة قادرة على جلب كل السلع الضرورية والكمالية وأدوات اللهو، وتعجز عنه الطبقات الفقيرة فإن ذلك يؤدي إلى أن تجند المشاريع الرأسمالية نفسها لإشباع المترفين وتلقي طلبات الآخرين بلا عناية إلا في الحدود التي توفر للكبار الأيدي العاملة فتمتلئ السوق بسلع الترف بينما تُفقَد السلع الضرورية.

الموقف الإسلامي

ويتلخص موقفه بما يلي:

١ـ يحتم على الإنتاج الاجتماعي توفير الحاجات الضرورية، وبدون ذلك لا يمكن توجيه الطاقات القادرة على توفير ذلك إلى حقل آخر.

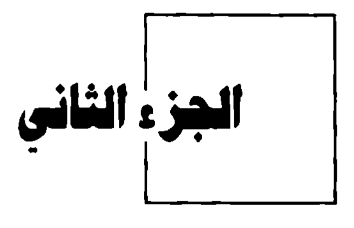
٢ـ كما يحتم عليه أن لا يؤدي إلى الإسراف في الإنتاج أي بما يزيد على حاجة المجتمع.

٣ـ يسمح للدولة بالتدخل في الإنتاج للمبررات التالية:

أـ لكي تضمن تطبيق المبدأين السابقين.

ب ـ لأجل أن تملأ منطقة الفراغ فلها أن تتدخل في ألوان النشاط وتحدّ منها.

ج ـ كما كانت المباشرة شرطاً في تملك الثورة الطبيعية الخام ـ على قول ـ فالفرد لا يستطيع القيام بالمشروعات الكبرى، ولذا فيتعين أن يتم إنتاج الثروات الطبيعية الخام بتنظيم من الدولة. فإذا سيطرت الدولة على الصناعات الاستخراجية سيطرت على مختلف فروع الإنتاج لأنها ـ غالباً ـ تتوقف على المواد الأولية، وهكذا يتدخل ولي الأمر في ذلك بصورة غير مباشرة.



الجزء الثاني

بحوث تكميلية وتأصيلية
للمسائل المستحدثة

الدرس السابع والثلاثون

حول منهج الشهيد الصدر
في معرفة المذهب الاقتصادي الاسلامي
ودفع الإشكال عليه

مقــدمة:

من الظواهر الواضحة في فكر الامام الشهيد الصدرؒ مسألة التنظير.. فالذين عرفوه وتتلمذوا عليه يواجهون هذه الظاهرة بكل وضوح اينما اتجهوا في ابعاد هذا الفكر الرحيب فهو ـ رحمه الله تعالىٰ ـ ينظر فلسفياً واصولياً كما ينظر فقهياً وفكرياً، وحتى حـينما يـدرس التـاريخ او يـحاول استعراض العلاقة بين البشرية وخالقها ومسؤولياتها يطرح مثلاً فكـرة نـظرية تسـتوعب التـاريخ والانسان واهداف خلقته وذلك في إطار العلاقة بين خط الخلافة وخط الشهادة.

منهج الامام الشهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي:

ويمكن تلخيص هذا المنهج بالخطوات التالية:

١ـ عمل على التفريق بين البحوث العلمية والبحوث المذهبية على اساس من ان العلم يعنى بما هو كائن وان المذهب يركز على ما ينبغي ان يكون، ومن هنا فان المذهب يعنى بموضوع (العدالة الاجتماعية اما العلم فهو يفسر الواقع بصورة منفصلة عنها)[1].

٢ـ كما فرّق بين المذهب والقانون، باعتبار المذهب مجموعة من النظريات الاساسية التي تعالج مشاكل الحياة الإقتصادية في حين يركّز القانون المدني على تفصيلات العلاقات المالية بين الافراد وحقوقهم الشخصية والعينية، ولأجل ذلك يكون (من الخطأ ان يقدم الباحث الإسلامي مجموعة من احكام الاسلام ـ التي هي في مستوى القانون المدني حسب مـفهومه اليـوم ـ ويـعرضها ـ طـبقاً

١ - اقتصادنا: طبع مكتب الإعلام الإسلامي، ص ٣٦٢.

للنصوص التشريعية والفقهية ـ بوصفها مذهباً اقتصادياً اسلامياً، كما يصنع بعض الكتاب المسلمين، ولكن تشد الاثنين روابط قوية باعتبارهما مندمجين في مركب عضوي نظري واحد)[١] وعليه يكون القانون بناءً علوياً للمذهب.

٣ـ اكّد على ان العملية التي يقوم بها الباحث الإسلامي ليست عملية ايجادية تكوينية لمذهبٍ ما، كما هو حال المنظر الوضعي؛ وانما هي عملية اكتشاف لمذهب. ذلك انه امام اقتصادٍ منجز (تم وضعه وهو مدعو لتمييزه بوجهه الحقيقي وتحديده بهيكله العام)، ومن هنا اختلفت خصائص العمليتين.

فالمكون ينطلق اولاً من معرفة الواقع القائم لوضع النظريات العامة للمذهب لتقوم عليها الابنية العلوية من القوانين التفصيلية، اما المكتشف فهو يبدأ بعملية النزول من الطوابق العلوية لاكتشاف أعماقها النظرية، وقد يمكن للمكتشف لا ان يعثر على الخطوط النظرية من النصوص فحسب بل حتى على الواقع العلمي الذي قامت عليه النظرية المذهبية (من قبيل اكتشاف موقف الإسلام من نظرية «مالتوس» العلمية).

٤ـ اكّد انه لكي يتم اكتشاف المذهب لا يجدينا عرض مفردات الاحكام التفصيلية بل يتحتم علينا ان ندرس كل فرد باعتباره جزءاً من كل، وجانباً من صيغة عامة مترابطة لننتهي الى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل[٢].

٥ـ وكما تساهم الاحكام في عملية الاكتشاف فان المفاهيم تشترك ايضاً في ذلك، ونقصد بالمفهوم: كل تصور اسلامي يفسر واقعاً كونياً او اجتماعياً او تشريعياً.

فالاعتقاد بصلة الكون بالله تعالى هو مفهوم معين عن الكون.

والاعتقاد بان المجموع البشري مرّ بمرحلة الفطرة قبل الوصول الى مرحلة العقل هو مفهوم اسلامي عن التاريخ والمجتمع.

والاعتقاد بان الملكية ليست حقاً ذاتياً وانما هي عملية استخلاف للانسان على مال هو لله تعالى يشكل مفهوماً عن الملكية.

وهذه المفاهيم يمكنها ان تساعدنا في اكتشاف المذهب.

---

١ - ن. م: ص٣٦٥ـ٣٦٦.

٢ - ن. م: ص٣٧٦.

٦ـ ويلزم هنا ان نلتفت الى منطقة الفراغ عند القيام بعملية الاكتشاف المذهبي؛ ذلك ان النظام الاقتصادي يشتمل على جانبين: احدهما مملوء بشكل منجز، والآخر متروك امره للدولة الإسلامية، ومن هنا فقد طبق الرسول الاكرم ﷺ الجانب الأول، وملأ الجانب الثاني باعتباره ولي الأمر، ورغم ان الأوامر التي تصدر على اساس من ولاية الامر لا تعبر عن احكام ثابتة الا انها (اي اوامر الرسول العظيم ﷺ في مجال ملء منطقة الفراغ) تلقي اضواءً كاشفة على اساليب الملء لهذه المنطقة بما ينسجم وتحقيق الاهداف الاقتصادية العليا.[١]

٧ـ وقد ذكر المرحوم الشهيد ان الاحكام والمفاهيم لما كانت هي الباب الذي نلج فيه الى الخطوط المذهبية، ولما كانت النصوص الدينية في الغالب لا تعطينا هذه الاحكام والمفاهيم بشكل مباشر بل تحتاج الى اجتهاد معقد لمعالجة تلك النصوص واكتشاف مضامينها.

وعليه، فان (الصورة التي نكونها عن المذهب الاقتصادي، لما كانت متوقفة على الاحكام والمفاهيم فهي انعكاس لاجتهاد معين.. وما دامت اجتهادية فليس من الحتم ان تكون هي الصورة الواقعية، لان الخطأ في الاجتهاد ممكن. ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين اسلاميين مختلفين ان يقدموا صوراً مختلفةً للمذهب الاقتصادي، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صوراً اسلامية للمذهب الاقتصادي، لانها تعبر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الاسلام واقرّها، وهكذا تكون الصورة اسلاميةً مادامت نتيجةً لاجتهاد جائز شرعاً)[٢].

ونلاحظ هنا ان الاجتهاد يتم في مرحلتين:

الاولى: مرحلة اكتشاف الحكم او المفهوم من النصوص.

والثانية: مرحلة استنباط الخط المذهبي من مجموعة من الاحكام والمفاهيم المنسجمة في نظر المكتشف في مجال الكشف عن ذلك الخط.

وقد اعتبرت هذه النقطة بالذات نقطة الضعف في عملية الاكتشاف كما نوضح ان شاء الله تعالىٰ.

٨ـ وقد تحدث الامام الشهيد عن الاخطار التي تحف بعملية الاجتهاد وخصوصاً حول تلك الاحكام التي ترتبط بالجوانب الاجتماعية من حياة الانسان (ولأجل هذا كان خطر الذاتية على

---

١ - ن. م: ص٣٨٠.

٢ - ن. م: ص٣٨٣.

عملية اكتشاف الاقتصاد الاسلامي أشد من خطرها على عملية الاجتهاد في احكام فردية)[1] وذكر من الاخطار الامور التالية:

أـ تبرير الواقع

ب ـ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه

جـ ـ اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاة النص[٢]

٩ـ ويعد من اخطر مراحل هذا المنهج الموضوع الذي عالجه المرحوم الشهيد تحت عنوان (ضرورة الذاتية احياناً) فهو يذكر ان الاجتهاد في اكتشاف الحكم التفصيلي يتمتع بصفة شرعية وطابع اسلامي مادام يمارس وظيفته، ويرسم الصورة ويحدد معالمها في إطار الكتاب والسنة ووفقاً للشروط العامة التي لايجوز اجتيازها.

ولكنه يمتد بعملية الاجتهاد هذه الى مرحلة تكوين الفكرة العامة عن الاقتصاد الاسلامي (المذهب الاسلامي)، حيث تشكل الاحكام والمفاهيم المستنبطة اجتهادياً كلها ذخيرة بالنسبة للاقتصاد الاسلامي، ويمكن لهذه الذخيرة ان تعطينا صوراً عديدة: كلها شرعية وكلها اسلامية، ويمكننا ان نتخير في كل مجال اقوى العناصر واقدرها على حل مشكلات الحياة وتحقيق الاهداف العليا للإسلام، فالمكتشف يمتلك مجال اختيار ذاتي بين المعطيات، فهو حر ولكن في نطاق الاجتهادات المختلفة.

ويضيف الى ذلك ان هذا المكتشف (والمؤلف هنا مكتشف) لا يتقيد بفتاوى مجتهد معين، بل لا يتقيد هو بفتاواه لكي يصل الى المطلوب.

ولتبرير هذه الحرية يذكر ان هذا الامر هو السبيل الوحيد في بعض الحالات لاكتشاف النظرية الاسلامية والقواعد المذهبية في الاقتصاد، ولتوضيح ذلك يذكر ما يلي:

أـ ان المتفق عليه من الاحكام بين المسلمين بحيث لا يزال يحتفظ بموضوعه وصفته القطعية قد لا يتجاوز الـ ٥٪ من مجموع الاحكام.

---

١ - ن. م: ص٣٨٤.

٢ - ن. م: ص٣٨٤.

ب ـ ان الاجتهاد عملية معقدة تواجه الشكوك من كل جانب، ومهما كانت نتيجته راجحة في نظر المجتهد فهو لا يجزم بصحتها في الواقع. ورغم ذلك فان الاسلام قد سمح بها وحدد للمجتهد المدى الذي يجوز له ان يعتمد فيه على الظن ضمن قواعد تذكر في علم اصول الفقه.

جـ ـ اذن فمن المعقول ان توجد لدى كل مجتهد مجموعة من الاخطاء والمخالفات لواقع التشريع الاسلامي وان كان معذوراً فيها.

د ـ ومن المعقول ايضاً ان يكون واقع التشريع الاسلامي موزعاً هنا وهناك بنسب متفاوتة في آراء المجتهدين (ويختلف واقع الشريعة عن الصورة الاجتهادية التي يرسمها المجتهد).

هـ ـ فليس اذن من الضروري ان يعكس لنا اجتهاد كل واحدٍ من المجتهدين ـ بما يضم من احكام ـ مذهباً اقتصادياً كاملاً واسساً موحدة منسجمةً مع بناء تلك الاحكام وطبيعتها.

و ـ وهنا قد يختلف موقف الممارس لاكتشاف المذهب الاقتصادي عنه حين يحاول اكتشاف الحكم الشرعي التفصيلي، فموقفه كمجتهد يكتشف الحكم الشرعي قد يؤدي به الى نتيجة لا تنسجم مع غيرها من الاحكام من حيث كشفها المنظم عن الخط المذهبي العام، مما يفرض عليه كفقيه نظرية اختيار مجموعة متسقة من الاحكام، وحتى لو كان بعض تلك الاحكام مما ادى اليه اجتهاد غيره من المجتهدين فهو يعمل حريته وذاتيته لحذف النتائج المتنافرة او العناصر التي لا تنسجم مع المجموعات الاخرى مستبدلاً اياها بعناصر او أحكام اكثر انسجاماً.

وتتم عملية تلفيق لاجتهادات عديدة يتوفر فيها الانسجام لينطلق منها باكتشاف الرصيد النظري لها.

ز ـ ويؤكّد هنا ان اقل ما يقال في تلك المجموعة: «انها صورة من الممكن ان تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الاسلامي، وليس امكان صدقها ابعد من امكان صدق اي صورة اخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي، وهي بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية لانها تعبر عن اجتهادات اسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة، ولأجل ذلك يصبح بالإمكان للمجتمع الاسلامي ان يختارها في مجال التطبيق من بين الصور الاجتهادية الكثيرة

للشريعة، التي يجب عليه ان يختار واحدة منها»[١].

١٠ـ ويحذر في النهاية مما يسميه بـ(خداع الواقع التطبيقي) ويعني به ان الاسلام دخل الحيز التطبيقي خلال عشرات السنين ولذا فقد تتم محاولة اكتشاف المذهب الاقتصادي من هذا الواقع ولكنه يؤكّد ان الكاشف النظري اقدر على التصوير، لأن الواقع التطبيقي قد لا يعكس المضمون الضخم لنصٍ نظري، وقد يخدع التطبيق الشخصي لامر ما، قد يخدع المكتشف فيوحى له مثلاً بوجود عناصر رأسمالية من خلال كون الافراد في صدر الاسلام احراراً في الاستفادة من الثروة المعدنية؛ ولن ندخل في تفاصيل هذا الموضوع.

هذا هو منهج الامام الشهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي قمنا بعرضه ـ بأمانة ـ من خلال نقاط عشر.

ولنحاول فيما يلي الإجابة على بعض ما اثير حول هذه العملية من اشكالات ونختار منها اشكالين:

الاول: حول جدوى هذه العملية

الثاني: حول مشروعيتها.

الاشكال الاول: جدوى هذه العملية:

وقد تصور البعض من النقاد ان هذه العملية مضيعة للوقت والجهد، فمادمنا قد اكتشفنا الحكم الاسلامي في مختلف الموارد الاقتصادية فما الداعي لممارسة هذه العملية الثانية وهي لا تضيف جديداً الى تكاليف الفرد والمجتمع بل تتحدث عن الأسس النظرية لهذه الاحكام، والمفروض أن الشريعة نفسها تكفلت معرفة مجمل الواقع الاقتصادي وحقائق العالم وعلاقات الانسان بالطبيعة وبأخيه الانسان ـ من حيث واقعها ـ ثم لاحظت الصورة المذهبية وما ينبغي له من سلوك ثم اعطتنا هذه الاحكام ضمن نظم علينا تطبيقها إذا شئنا الانسجام مع معتقداتنا وتحقيق اهداف الشريعة. فلماذا هذا التحقيق المتعب لمعرفة الاسس النظرية التي اتبعتها؟

هذا هو مجمل الاشكال.

---

١ - ن. م: ص٤٠١.

وفي مجال الإجابة نقول:

ان التأمل في النتائج الضخمة التي تركتها هذه العملية في المجال النظري على الاقل وملاحظة الاستقبال الواسع لهذه الدراسة الرائعة والمبتكرة والرائدة حتى عادت الجامعات الاسلامية في شتى انحاء العالم، والبيوت الاقتصادية المتخصصة، ومختلف التحقيقات الاقتصادية الاسلامية لا تستطيع ان تستغني عنها، وحتى تلك الجامعات المصبوغة بلون معين من التعصب ضد فقه اهل البيت عليهم السلام وفتاوى مجتهدي مدرستهم تعصباً يصل الى حد التكفير والتنفير من كل ما يمت بصلة اليهم، راحت تدرس هذا الكتاب القيم، وتطرح مقولاته على مائدة البحث العلمي الرصين.

وراحت الامم تعمل على ترجمته الى لغاتها لتنعم بالحصيلة الفكرية الضخمة التي حواها وتوصّل إليها.

كما عمل المفكّرون الغربيون على التأمل فيها لاكتشاف المعالم العامة للإسلام الأصيل. كل ذلك يدعونا لاكتشاف نقاط الخلل في هذا الاشكال.

والذي نتصوره ان هناك نتائج ضخمة يمكن الحصول عليها من خلال هذه العملية، ويمكن أن نلخص أهمها فيما يلي:

١ـ امكان المقارنة بين الاسلام وسائر المذاهب الاخرىٰ لتحقيق الموضوع المطلوب:

فان المقارنة بين المذاهب لا تتم من خلال التركيز على الخطوط التفصيلية النوعية، ولا يبدو الفرق بوضوح إلا عندما تتم المقارنة بين الخطوط المذهبية العامة لكل منها، ذلك ان اجتهادات التطبيق قد تؤدي الى اختلافات ظاهرية ويبقى الأصل المذهبي واحداً كما أشار الى ذلك الإمام الشهيد نفسه عندما تحدث عن (العلاقة بين المذهب والقانون) وهذا مما يؤدي حتماً الى غموض الحدود في التطبيق، وضياع الافهام، بل وقد يؤدي الى نوع من التلفيق بين المذاهب المتعارضة، الامر الذي شهدناه تماماً لدى الكثير من المفكرين الذين طرحوا افكاراً ودعوا الى العمل بها، من قبيل فكرة (الاسلام الرأسمالي) و(الاشتراكية الاسلامية) حتى بلغ الامر ببعضهم لتصور عدم التناقض بين (الاسلام) و(الشيوعية)!! ان هذا الخلط العجيب كان ثمرة الجهل بالمعالم الرئيسية للإسلام والنظريات المذهبية له لا ريب، وقد عانى العالم الاسلامي وما زال يعاني من عملية (التهجين) و(التلفيق) و(التركيب المتناقض) و(الالتقاط).

ولذلك جاءت محاولات الشهيد لعرض الواقع وتعيين الحدود العامة وفرز المواقف كأروع ما تكون، وما نظنه اننا بحاجة الى مواصلة هذه الطريقة لاكتشاف المعالم الاسلامية الأخرىٰ وتغذية الجيل الاسلامي وبالتالي تحصينه من الوقوع في عمليات الخلط الفكري لا في المجال الاقتصادي فحسب بل في مختلف المجالات الحياتية الأخرىٰ. كما يجب ان لا ننسى الدور الذي تلعبه هذه الدراسات في مجال بيان التفوق النظري الاسلامي على المذاهب الأخرىٰ.

٢ـ التأثير على عملية الاستنباط للأحكام الفرعية:

ونحن نتصور ان مثل هذه العملية يمكنها ان تؤثر حتى على عملية الاستنباط المعروفة بشكل واقعي من خلال ما يلي:

أ ـ قد يتوصل المجتهد الى قناعة خاصة بالقاعدة التي يستنبطها بهذه الطريقة ويؤمن بها

على اطلاقها من خلال كثرة الاحكام التي تكشف عنها مما يوجد قناعة خاصة في نفسه بان الشارع المقدس اعتمد القاعدة حين اصداره للاحكام الفرعية الكثيرة، وحينئذٍ تؤثر هذه القناعة على مجرى استنباطه، وتبدو آثارها في مختلف المجالات التي قد يتوقف فيها نتيجة ضعف الدولة الخاصة.

ب ـ وقد توجد لديه ذوقاً خاصاً بغير مواقفه حتى من عمليات الاستنباط المألوفة، وذلك ان الذوق الفقهي شيء غير الاستحسان المرفوض شرعاً. انه قد يقوى سنداً وقد يقوى دلالة لم تكن لتتحقق لولا مثل هذا الذوق المستند الى اصول شرعية مقبولة.

ولعل موقف الشهيد الصدرﷺ من روايتي محمد بن الفضيل حول (منع بيع الدين بأقل منه والعود بالقيمة الاسمية على المدين) والقبول بهما رغم ما في الاستدلال بهاتين الروايتين من بعض الثغرات ومنها جهالة (محمد بن الفضيل) هذا الا انه يقول: «فاني شخصياً لا أنسجم نفسياً ولا فقهياً مع الاخذ بالرأي المعاكس، ولا اجد في نفسي وحدسي الفقهي ما يبرر لي بوضوح ترك هاتين الروايتين والأخذ برأي يناقضهما»[١].

ان الانسجام النفسي قد يكون ناجماً ـ كما نعتقد ـ من تأثير الخطوط المذهبية التي توصل اليها في مجال توزيع مابعد الانتاج.

ومهما يكن من امر فلا يمكن ان ننكر أثر التوصل الى الخطوط المذهبية العامة في تكوين ذوق

١ - البنك اللاربوي ـ طبعة الكويت: ص ١٦٠.

فقهي شخصي لدى المجتهدين يكون له دوره في نتائج عملية الاستنباط.

٣ـ المساهمة الضخمة في عملية تطبيق الشريعة الاسلامية:

وهذه الخاصية تبدو بوضوح عندما يدرك الدور الذي تلعبه النظريات في عملية التطبيق، فعندما تقوم دولة اسلامية وينهض ولي الأمر فان عملية التطبيق تستدعي رصيداً ضخماً من النظريات الاسلامية التي تعالج أهم المشاكل الحياتية ملاحظة الخطوط الاساسية للرؤية الاسلامية، والمصلحة الاسلامية العليا للأمة مستوعبة لمختلف الدوافع والعقبات مطبقة ذلك على المجتمع وصولاً الى تحقيق خصائص المجتمع الاسلامي المتحرك.

ولا ريب في أن النظرية المذهبية الاقتصادية تسد فراغاً ضخماً في هذه المسيرة وتهديها نحو الحالة المثلى.

وسوف نتحدث بمزيد من التوضيح ـ ان شاء الله ـ عن هذه النقطة عند الإجابة على الاشكال التالي.

وينبغي أن نشير هنا:

الى أن المعترضين بهذا الاشكال لم يعد لهم وجود رغم كثرتهم عند انطراح هذه الدراسات، وهي حالة ربما تكون طبيعية بعد انطلاقها في جوٍ لم يألفها ومازال لحد الآن بعيداً ـ مع الأسف ـ عن انتاج امثالها رغم توفر الدوافع العملية الضخمة، ورغم الحاجة العميمة.

وقد رأينا المرحوم الامام الشهيد نفسه يعتبر عمله مجرد صورة يمكن ان تقوم الى جانبها صور أخرىٰ مستنبطة من فهم آخر للتناسق بين الاحكام.

الا اننا لم نجد لحد الآن من ينهض بتقديم هذه الصورة الاخرىٰ ونسأل الله (جلّ وعلا) ان يحقق لنا هذا الامل لتكون هذه الدراسات منبعاً فياضاً يدعم مسيرة تطبيق الاحكام الاسلامية ويحقق لنا الأمل المرجو في غد الحكم الاسلامي الشامل.

الاشكال الثاني: مشروعية هذه العملية:

ولعل هذا يعد اهم اشكال يبدو للذهن عند ملاحظة هذه العملية المبتكرة، وقد اشرنا من قبل الى تطبيقين للاجتهاد في مراحل هذه العملية.

التطبيق الاول: ويتم في مجال استنباط الاحكام الفرعية من مظانها الاصلية (الكتاب والسنة)

وعلى أساس من علم اصول الفقه، وهو اجتهاد مشروع لا غبار عليه ويؤدي الى حجية النتيجة المستنبطة حتى مع احتمال مخالفتها للواقع الاسلامي، وذلك بعد حصول الظن المعتبر المنتج للحجية والتي تؤدي للمعذرية ـ عند مخالفة النتيجة للواقع الشرعي ـ تماماً كما تعني التنجيز للاحكام على المكلف.

التطبيق الثاني: ويتم في مجال استنباط الخطوط النظرية من الاحكام والمفاهيم، وهنا يكمن الاشكال في عملية الاجتهاد هذه، فيقال انها لا تنتج الحجية القطعية حتى ولو كانت هذه الاحكام مستنبطة من قبل المجتهد الممارس للعمليتين معاً، فكيف بها تكون حجة والحال ان بعض هذه الاحكام الكاشفة لا يقبلها هذا المجتهد نفسه وانما اختارها من مجتهدين آخرين لانها اكثر انسجاماً مع باقي الاحكام التي أريد أن تعبر عن خط نظري عام.

ولتوضيح الامر يقال:

ان استنباط الخط النظري يعني الوصول الى اللازم العام عرفاً أو عقلاً لهذه الاحكام ـ وهو الخط النظري العام ـ ومن المعلوم ان الكثير من تلك الاحكام قد تم التوصل اليها من خلال تطبيق (الاصول العملية) من قبيل: (الاستصحاب، والتخيير، والاحتياط) بعد فقدان الدليل الاجتهادي عليها، ومن المسلم به ان لوازم الاصول ليست بحجة ـ كما يؤكد الاصوليون ـ بل حتى لو افترضنا ان تلك الاحكام الكاشفة قد استنبطت كلها من الامارات (التي تعد لوازمها حجة) فان هناك شكاً حقيقياً في كون لازم الجمع بين الحكمين من الأمور المعترف بحجيتها في التصور العرفي الممضى من قبل الشارع، وتكون النتيجة هي الشك في حجية اللازم، (وهو هنا هذا الخط المذهبي المستنبط) والشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها ـ كما هو تعبير الاصوليين أيضاً ـ.

فكيف الخلاص؟

وقد قلنا ان هذا الاشكال يرد على العملية حتى لو كانت كل الاحكام مستنبطة من قبل الممارس لعملية استنباط الخطوط المذهبية، فكيف به وهو ينتقي ذاتياً الاحكام التي لا يؤمن بها هو وإنما أدت اليها اجتهادات الآخرين.

وإذا فقدت هذه الخطوط حجيتها فقدت معذريتها ومنجزيتها وصحة انتسابها الى الاسلام، فكيف يمكن ان نطلق عليها صفة (النظرية الإسلامية)؟!

والجواب على هذا الإشكال: يتلخص فيما يلي:

نحن نؤمن أيضاً بأن الاصول العملية لا تثبت لوازمها، كما نؤمن ان دليل الحجية لا يثبت لوازم الجمع بين الامارتين، ونؤمن أيضاً بان الشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها، ولكننا نقول اننا في مورد النظريات لا نحتاج الى عنصر الحجية المطلوب بكل دقة في مجال الاحكام العملية الفرعية، وانما يكفي فيها صحة الانتساب الى الاسلام، وهذا ما نختلف فيه مع صاحب الاشكال، وهذا بالضبط ما ركّز عليه الامام الشهيد حينما صرح بما يلي:

(ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين اسلاميين مختلفين ان يقدموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صوراً اسلامية للمذهب الاقتصادي) وكأنه يريد التأكيد على أمور:

الأول: ان كل الناتج عن عملية الاجتهاد (مادام قد تم بسماح اسلامي) فهو شرعي وهو اسلامي.

الثاني: ان المجموع الاسلامي موزّع هنا وهناك بنسب متفاوتة.

الثالث: ان اقل ما يقال عن الصورة المستنبطة من مجموعة من الاحكام المنسجمة انها صورة من الممكن ان تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الاسلامي وليس امكان صدقها ابعد من امكان صدق اي صورة اخرىٰ من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي، وهي بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية، لانها تعبر عن اجتهادات اسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة.

والحاصل: ان هذا المقدار من الاتصال بالواقع الاسلامي يحقق لنا انتساباً عرفياً مقبولاً الى الاسلام، ولا يمكننا ـ والحال هذه ـ ان ننفي هذه النسبة عنها بعد ان كان احتمال تعبيرها عن الواقع الاسلامي بمستوى احتمال اية صورة اخرىٰ عنه.

ثم اننا اذا ضممنا الى هذه النتيجة ما ذكره الشهيد الصدر ﷺ نفسه من ان هذه الوسيلة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكننا من خلالها الوصول الى المبادئ العامة للإسلام وهي ما نحتاجه لتنظيم حياتنا الاجتماعية وتحقيق ما ذكرناه من ضرورات وفوائد عند الحديث عن جدوى هذه المحاولات، إذا ضممنا ذلك أدركنا عقلاً القبول الشرعي بهذا المقدار من الانتساب، وليكن ذلك من خلال (مقدمات دليل الانسداد) الذي نقبل به في مثل هذه الموارد.

ولكن يبقى التساؤل قائماً: لنفترض اننا قبلنا النسبة الإسلامية لهذه العملية فمن اين نكتسب (الحجية المطلوبة) وهي غايتنا وبها نستطيع الاعتذار الى الله تعالىٰ إذا خالفت هذه الصورة الواقع الإسلامي المطلوب منا تطبيقه؟ بل كيف نكسب هذه الصيغة عنصر (التنجيز) والالزام الاجتماعي وهو المطلوب هنا؟

وهنا نقول: ان الخلط تم بين الحكم العملي الفردي والمسيرة الاجتماعية الحكومية، فإذا كنا نحتاج في مجال اجتهاد المرحلة الأُولى الى الحجية الملازمة للقطع بالحكم المستنبط أو بحجية محصول الظن المعتبر، فاننا لسنا بحاجة لمثل هذه الحجية هنا. ذلك أن الذي يمنح هذه الخطوط المذهبية صفة الالزام والتعذير هو حكم ولي الأمر بها وجعلها سياسة عامة تمشي البلاد على ضوئها، والحكم الولائي ملزم ومعذر بلاريب بمقتضى قوله تعالى: **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾**.

ومن المعلوم ان ولي الأمر وعلى ضوء من الزامه بعنصر (الشورى) وملاحظته (للاضوية الكاشفة) التي قدمها الشرع الشريف له، وكذلك ملاحظته لمصالح الامة العليا يمكنه ان يصدر اوامره باعتماد الخطوط الاساسية الافضل لتحقيق تلك المصلحة حتى لو لم يتوصل هو شخصياً لحجية كل الاحكام الكاشفة، بل يستطيع ان يلزم الامة بحكم شرعي مستنبط على اساس شرعي من قبل غيره، كما انه يستطيع ان يلزم الامة كلها بالعمل بفتاواه بعد تحويلها الى احكام حكومية وعلى باقي المجتهدين العمل الاجتماعي وفقها تحقيقاً لوحدة المسيرة الاجتماعية وعملاً بمقتضيات طاعة ولي الأمر.

وحينئذ فإذا رأىٰ هذا الولي العمل بهذه الخطوط اصدر اوامره، باعتمادها ومنحها الحجية اللازمة وتحقق المطلوب.

الدرس الثامن والثلاثون

الاقتصاد الاسلامي

أسسه وأرضيته العقائدية والتشريعية

مقــدمة:

من الواضح أن أيّ نظام يُراد له أن يحقق أهدافه لابدّ أن يكون واقعياً، فاذا أريد للنظام أن يطبق في حياة الانسان وخصوصاً علىٰ المستوىٰ الطويل المدىٰ فلابدّ له أن يخدم أهداف الانسان وينسجم مع مكوناته الفطرية. ولا يتم ذلك إلّا من خلال معرفة واضع هذا النظام بكل خصائص الانسان الفرد، والانسان المجتمع، وعلاقاتهما مع بعضهما، والعلاقات الحقيقية بينهما وبين الطبيعة، والمجرىٰ التاريخي، والحاجات الاساسية التي تتطلبها هذه العلاقة، وأسلوب إشباع هذه الحاجات لتحقيق سير انساني تكاملي علىٰ خط تحقيق هدف الخلقة الانسانية.

اضف إلى كل هذا أن الاشباع المذكور للحاجات يجب أن يتمّ بطريقة متوازنة لا تُخل بالحاجات الاخرىٰ التي تشبعها نظم أخرىٰ بل يلحظ جانب التوازن الحكيم، ويدرس موقع ذلك النظام من كل النظم الاخرىٰ التي تشكّل جميعاً أجزاءً للنظام الحياتي العام.

فإذا افترضنا تحقق هذا القدر المطلوب في واضع النظام، انتقلنا إلى مرحلة تالية في مجال تحقيق (الواقعية) المطلوبة، وهي قدرة هذا النظام علىٰ تحقيق الارضية المساعدة له، ونعني بها مدىٰ ضمان انسجامه مع ما يعتقده المجتمع (موضوع التطبيق)، ومدىٰ انسجام هذا المعتقد مع القيم العاطفية المطروحة فيه، وبالتالي مدىٰ ضمان التربية المطلوبة لتحقيق انقياد اجتماعي لتلك الرؤىٰ العقائدية وهذه القيم العاطفية.

وإلّا فمهما كان النظام واقعياً ودقيقاً وحكيماً في عملية فهم الواقع وتفهم حاجاته والدقة في إشباعها، فإنه سيبقىٰ عاجزاً لو لم تسبقه حركة عقائدية تعطي المجتمع أُسس المواقف التي يجب أن

يتخذها من الوجود، والحياة، والانسان نفسه، فتحقق له (عنصر الايمان) وتنجيه من أهم الأمراض الحضارية وهي: مرض الالحاد: أي عدم الايمان، ومرض الشرك: وهو الايمان المفرط بالآلهة الكاذبة، ومرض الشك: وهي حالة تضاهي هذه الحالات القاتلة وما لم يتحقق ذلك فلن نضمن تكوّن العنصر الأول لأرضية تطبيق النظام، وكذلك مالم تكن الدوافع العاطفية التي تركزها التربية منسجمةً تمام الانسجام مع البناء العقائدي ومتوائمةً معه، فإننا لن نضمن التوازن في الشخصية إذا كانت هناك فجوة كبيرة بين ما يعتقده الانسان، وما يملأ فراغه العاطفي من قيم ودوافع داخلية وخارجية، بل مالم تكن تلك الدوافع والعناصر العاطفية قويةً مؤكدةً، فإنها لن تستطيع أن تصوغ السلوك وتصنع العمل الانساني.

إذن نحن بحاجة إلى الأمرين التاليين في كل نظام يراد له أن يحقق أهدافه الانسانية:

أولاً: ملاحظة الوضع لكل الواقع الإنساني وكل العلاقات والحاجات وإشباعها إشباعاً متوازناً مع باقي النظم.

ثانياً: تهيئة الأرضية المناسبة للتطبيق، التي يمكن خلقها بتوفير عنصرين:

أ ـ العقيدة.

ب ـ الدوافع العاطفية المنسجمة.

ونستطيع أن نعتبر أيضاً أن الواقعية تتطلب أمرين أساسيين في هذا السياق، وهما:

الأول: احتواء النظام علىٰ ضمانات قانونية تُلزم كل اولئك الخارجين علىٰ الطبيعة الانسانية المنسجمة، أو تلك القلة من الذين لم يختاروا الايمان التام أو الالتزام التام بمقتضيات الايمان.

الثاني: امتلاكه المرونة التامة لاستيعاب المتغيرات الزمانية والمكانية في الحياة الانسانية، ووضع حلول ثابتة للعناصر الثابتة في حياة الانسان، واخرىٰ مرنةٍ لاستيعاب العناصر المتغيرة فيها.

والذي نعتقده أن الاسلام صدق ما طرحه بشكل عام حينما عرض نفسه ديناً قيماً علىٰ الحياة فلم يغفل أيّ جانب من هذه الجوانب مطلقاً بل اشبعه أيّ اشباع. فقد أكمل الله الدين وأتمّ النعمة ورضي الاسلام ديناً للبشرية إلى يوم القيامة.

فهو يعلن أن الشريعة الاسلامية كلّها واقعية فطرية، وأنها الحق الثابت، وأنها تستهدف خدمة الانسان وتحقيق هدف خلقته، فهي تأمر بكل ماهو مطلوبٌ وتنهىٰ عن كل ما هو مرفوضٌ للطبع.

يقول تعالىٰ: ﴿فأقم وجهكَ للدينِ حنيفاً فطرةَ اللهِ التي فَطرَ الناسَ عليها لا تَبديلَ لِخلقِ الله ذلكَ الدين القيّم ولكنّ أكثرَ النّاسِ لا يعلمون﴾[1].

ويقول: ﴿قُلْ يا أيّها الناسُ قد جاءَكم الحقّ من ربّكم﴾[2].

ويقول: ﴿يا أيّها الذين آمنوا آستجيبوا لِلهِ وللرسولِ إذا دَعاكُم لما يُحييكم واعلموا أن الله يحولُ بين المرء وقلبهِ وأنه إليه تُحشرون﴾[3].

ويقول تعالىٰ: ﴿الّذين يتبعون الرسولَ النبيّ الأميّ الذي يجدونه مكتوباً عندَهم في التوراة والانجيل يأمرُهم بالمعروفِ وينهاهم عن المنكرِ ويُحلّ لهم الطيّباتِ ويحرّم عليهم الخبائثَ ويضعُ عنهم إصرَهم والاغلال التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به وعزّروه ونصرُوه وآتبعوا النورَ الذي أُنزل معه أولئك همُ المفلحون﴾[4].

أما مستند هذه المقولة فهي الادلةُ التي تثبتُ انتسابها ـ أي الشريعة ـ إلى الخالق العظيم كما تثبتُ لهذا الخالق كلَّ صفاتِ العلم بكل الحقائق، والقدرة الكاملة المطلقة علىٰ صياغة الشريعة المحيية، واللطف الكامل بالعباد وغير ذلك مما لا يمكن تصوره في ما سواه تعالىٰ.

ولسنا بصدد الاستدلال علىٰ ذلك، وإنما نشيرُ إلى تأكيد القرآن الكريم علىٰ هذه الحقيقة في كلِّ موضعٍ يشير إلى لطف الله وخبرته.

﴿ألا يَعلمُ مَنْ خلقَ وهو اللطيفُ الخبيرُ* هو الذي جعل لكـمُ الأرضَ ذلولاً فـامشوا فـي مناكِبها وكُلُوا من رزقه وإليه النُشور﴾[5].

﴿قُلْ كفىٰ بالله شهيداً بيني وبينَكُمْ إنه كان بعبادِهِ خبيراً بصيراً* ومن يهد الله فهو المهتد ومن يُضلل فَلَنْ تجدَ لَهُمْ أولياءَ من دونِهِ ونحشرُهم يوم القيامةِ علىٰ وجوههم عـمياً وبكـماً وصمّاً مأواهم جهنّم كلّما خبت زدناهم سعيراً﴾[6].

---

١ - الروم: ٣٠.

٢ - يونس: ١٠٨.

٣ - الانفال: ٢٤.

٤ - الاعراف: ١٥٧.

٥ - الملك: ١٤ـ١٥.

٦ - الاسراء: ٩٦ـ٩٧.

بعد هذه المقدمة نحاول استعراض بعض النقاط في صُلب البحث تدورُ حول المواضيعِ التالية:

١ـ المعالم الرئيسة للاقتصاد الاسلامي، وفطرية هذه المعالم وتأكيد الاسلام علىٰ ذلك.

٢ـ الأرضية المناسبة التي يوجدُها الاسلام لنظامه الاقتصادي.

٣ـ العلاقة التي تقوم بين هذا النظام وباقي النظم.

٤ـ مرونة النظام الاقتصادي الاسلامي.

لنخلص بعد ذلك إلى ذكر بعض النتائج من هذا البحث:

«١»

المعالم الرئيسة للاقتصاد الاسلامي

إذا لاحظنا الاقتصاد الاسلامي، باعتباره طريقة يرتضيها الاسلام للسلوك الفردي والاجتماعي في المجال الاقتصادي، واستقرأنا الأحكام التي قررها الاسلام في هذا المجال، استطعنا القول: إن أهم خاصية ملحوظة فيه هي (العدالة الاجتماعية) وهو بهذا يتقارب مع كل النظم الاخرىٰ التي تدّعي خدمة الانسان وتحقيق طموحاته الاجتماعية، إلّا أنه يختلف عنها في تفصيلات تصوراته عن هذه العدالة.

فالعدالة لا يمكن تحقيقها إلّا إذا تحققت الامور التالية:

أولاً: الايمان بالملكية الفردية والملكية الاجتماعية علىٰ حدٍّ سواء ومتكامل، بحيث تعمل الملكية الفردية علىٰ اشباع الحاجة الطبيعية للانسان لامتلاك نتيجة عمله والحصول علىٰ ثمرات كسبه، كما تستهدف الملكية العامة ضمان أن يكون العمل الاجتماعي ذا نتاج اجتماعي، ليمكن من خلال ذلك سدّ الفراغات والحاجات الاجتماعية.

ثانياً: الايمان بالحرية الاقتصادية الفردية مبدأً عاماً وأصلاً واسعاً تنتجه طبيعة التملك... مع الايمان بوجود بعض الحدود التي تقف عندها هذه الحرية، وذلك إما لضمان مصلحة الفرد نفسه ـ كما في الاشياء التي حُرِّم استعمالها لكونها مضرةً بالفرد مادياً أو معنوياً ـ أو لضمان حقوق الآخرين وحرياتهم وهو ضمان طبيعي أيضاً تعترف به كلّ المذاهب والاتجاهات الانسانية.

ثالثاً: الايمان بمبدأ التكافل الاجتماعي: ويتلخص هذا العمل بأن الاسلام يكفل لكل فرد في المجتمع الاسلامي حدَّ (الغنىٰ)، أي حدّ سدّ حاجاته الطبيعية وهو في اعتباره حد أدنىٰ تُكلّف الدولةُ بتوفيره لجميع الأفراد، فلا يجوز مطلقاً أن يبقىٰ محتاج واحد في المجتمع الاسلامي. أما كيف يتم توفير القدرة الاقتصادية للمجتمع علىٰ تحقيق ذلك فيمكن أن تذكر هنا أمور:

منها: مسألة تكليف الافراد للقيام بمسؤولياتهم وواجباتهم في سد حاجات الآخرين (الضرورية منها) ويمكن للدولة هنا أن تلزم الأفراد بالقيام بهذه الواجبات، باعتبار أنّ احدىٰ مهام الدولة الاسلامية هي (الزام الافراد بالقيام بواجباتهم حتى الفردية منها).

ومنها: الصلاحية القانونية التي يملكها وليّ الأمر في سد منطقة المباحات من خلال سن قوانين توفر القدرة المطلوبة للدولة.

ومنها: الأموال العامة أو الأنفال التي قررها التشريع الاسلامي ملكيةً عامة تشرف عليها الدولة، وتصرفها لتحقيق الهدف المذكور.

ومنها: العقوبات المالية، والسبل التي وضعها الاسلام لنقل الملكيات الفردية إلى الملك العام، كما في مسألة الموقوفات أو الأراضي التي بادَ أهلها، أو الأموات الذين لا وارث لهم وأمثال ذلك.

ومنها: طبيعة التشريع الاسلامي ـ كما يعبر الشهيد الصدر ـ التي تستهدف تقوية البنية الاجتماعية لتحقيق هذا التكافل.

رابعاً: الايمان بمبدأ التوازن الاجتماعي ونفي الحالة الطبقية في المجتمع الاسلامي، فقد رأينا في الامر الثالث أن الحدّ الادنىٰ المطلوب هو توفير الغنىٰ لكل الافراد، أما الحد الأعلىٰ فيمكن تصوره بملاحظة الامور التالية:

١ـ تحريم التبذير والإسراف في كل المجالات، فلا يمكن ـ إذن ـ للفرد في سلوكه الاجتماعي والاقتصادي أن يتعدىٰ إلى خط الإسراف.

٢ـ تحريم أي عمل يؤدي إلى إهدار الأموال الخاصة، واللهو والمجون.

٣ـ نفي أية امتيازات اجتماعية أو اقتصادية تميز بين فئة من الناس وأخرىٰ، مما يؤدي لنفي أية أرضية لقيام النظام الطبقي.

وإذا عدنا واستقرأنا كلَّ هذه المعالم وعرضناها علىٰ الفطرة والوجدان الانساني، وجدناها مبادئ

يمكن التسليم بها تسليماً طبيعياً، وهذا ما يفسر عودة كلا النظامين المتطرفين الرأسمالي والاشتراكي إلى الحالة الوسط، بعد اصطدامهما بعوامل فطرية معارضة ـ كما نعتقد ـ .

وكون هذه الاتجاهات طبيعية تؤكدها النصوص التشريعية والمفاهيمية العامة تأكيداً بارزاً. ونحن هنا نشير إلى بعضها وهي كثيرة، فهناك نصوص تؤكد فطرية الملكية الفردية والملكية العامة.

يقول تعالىٰ: ﴿وأن ليس للانسانِ إلّا ما سعىٰ﴾ وذلك إذا فسرناها بما يشمل الملكية الدنيوية.

ويقول أميرالمؤمنين عليه السلام: «إن هذا المال ليس لي ولا لك، وإنما هو فيء للمسلمين وجلب اسيافهم، فإن شركتهم في حربهم كان لك مثل حظهم، وإلّا فجناةُ أيديهم لا تكون لغير أفواههم»[١].

وهناك نصوص تؤكد الحرية الاقتصادية بشكل طبيعي وأوضحها ما شكّلَ قاعدةً يعتمد عليها الفقهاء عموماً وهي قاعدة (الناس مسلطون علىٰ أموالهم) وبطبيعة الحال فان هناك حدوداً لهذه الحرية تذكرها نصوصٌ أخرىٰ، ولكنها تؤكد علىٰ أن التحديد إنما هو لصالح الفرد والمجتمع.

وهناك نصوص تؤكد فطرية التكافل والتعاون، بل تعتبر أيّ تهاون في هذا المبدأ تكذيباً للدين عموماً. يقول تعالىٰ: ﴿أرأيت الذي يكذّب بالدين* فذلك الذي يدعّ اليتيم * ولا يحضّ علىٰ طعام المسكين﴾[٢].

وهناك بالتالي نصوص تؤكد ضرورة تحقيق التوازن في المجتمع، من خلال تأكيدها علىٰ نفي الإسراف وكذلك علىٰ لزوم نفي الفقر وتحقيق (الغنىٰ) لكل فرد.

يقول عليه السلام وهو يتحدث عن واجبات ولي الأمر تجاه الفقير ـ «يُعطيه من الزكاة حتى يغنيه».

«٢»

الأرضية المناسبة التي يوجدها الاسلام لنظامه الاقتصادي

يجد الباحث أمامه ـ في هذا الصدد ـ ثروةً هائلة من النصوص الشريفة، التي تؤكد مفاهيم متنوعة وأحكام كثيرة وسنن تاريخية ثابتة، وكلها تخدم قضية الاقتصاد الاسلامي وتساهم طبيعياً في تحقيق اهدافه المنشودة، ونحن نشير هنا إلى جملة من هذه الامور مؤكدين علىٰ أننا لم نستوعب

---

١ - نهج البلاغة: ٢٣٢.

٢ - الماعون: ١-٣.

القسم الأكبر منها:

أ ـ الملكية الحقيقية لله تعالىٰ

وهي أهم الحقائق التي تصوغ التصور الانساني، كما تترك أثرها البالغ علىٰ السلوك الاقتصادي للفرد المسلم، فالملك لله الواحد القهار، وهو تعالىٰ منح ملكيةً اعتباريةً قانونيةً للانسان كي يـقسّم الوظائف فيما بين افراده ويقوم بإعمال هذه الملكية وفق ما أراده الله من مقاصد لصالح البشرية. وهذا المعنىٰ له أثره الكبير في نفي النتائج السلبية التي تترتب علىٰ الملكية بصيغتها الرأسمالية المطلقة.

ب ـ الهدف هو أعمار الارض من خلال مسيرة ومسؤولية إنسانية مشتركة:

هكذا يعتقد الاسلام أن المسيرة الانسانية منذ البدء حتى الختام واحدة، والهدف الكبير هو تعبيد الانسانية لله وصياغة المجتمع العابد والتهيئة لذلك بإعمار الأرض والاستفادة الكبرىٰ منها لصالح مجموع المسيرة والقيام بحقوق المسؤولية المشتركة... وأيّ تخلف عن ذلك يعني التخلف عن الهدف.

ج ـ مفاهيم خلقية في خدمة القضية الاقتصادية:

والنصوص الاسلامية حافلة ببرنامج خلقي رفيع يصبّ خدمة هذا النظام الاقتصادي وتحقيق أهدافه، وذلك في أكثر الروايات التي تربي في الانسان روح التعاون، وروح الاحساس بالمسؤولية، وروح الاخوة الاسلامية، ومعنىٰ الايثار والتضحية والزهد، والاحساس بآلام الآخرين و آمالهم وتنفي عنه صفات البخل والطمع والاستئثار والتعدي علىٰ حقوق الآخرين والنفعية والحرص والحسد.

وقد عدّ الامام الصادق عليه السلام كما في بعض الروايات ـ كلّ الصفات الحسنة من جنود العقل، وكلّ الصفات الرذيلة من صفات الجهل، ولا نستطيع هنا أن نسرد كلّ ما ورد أو نتعرض لكل التفاصيل التربوية وإنما نشير بالخصوص إلى أن النظام الاخلاقي والتربوي الاسلامي يربي في الانسان روح التبرّع، قبل أن يؤكد له علىٰ الحرية الاقتصادية وامكان التمتع بها في مصالحه الخاصة، وقصة قارون معروفة حيث تركز هذا المبدأ الأخلاقي **﴿وابتغِ فيما آتاكَ الله الدارَ الآخرة ولا تنس نصيبَكَ مِن الدنيا﴾**[١].

هذه القصة وهذا المبدأ هو شعار اسلامي واسع الابعاد، فاذا ساد في المجتمع وفّر أعظم أرضية

---

١ - القصص: ٧٧.

لتطبيق النظام الاقتصادي المطلوب.

د ـ الانفاق المستحب والحياة الممتدة:

ويتجلّىٰ هنا جانب رائع لحل مشكلة التناقض بين الدوافع الذاتية لحب الذات الشخصية، والدوافع ذاتها لخدمة المجتمع، فينطلق الانسان من مبدأ امتداد حياته الذاتية إلى مستوىٰ الخلود في الآخرة، ليرىٰ أن المصالح الذاتية والاجتماعية قد توحدت مما يدفعه للانفاق المستمر الذي لا تنضب دوافعه ولا ينتهي أثره، بمقتضىٰ «مَن سنّ سُنَّةً حسنةً فله أجرُها وأجرُ من عمِل بها...».

وهنا نذكّر بكل تأكيد بالأثر الممتد للوقف، حيث تأتي هذه الدوافع لتنقل الملكية الخاصة إلى الملكية العامة، وتحقق تصرف الانسان بماله تصرفاً دائماً.

هـ ـ شكر النعمة يعني الاستفادة الأفضل من الثروة وعدم اهدارها:

فالمشكلة المهمة علىٰ الصعيد الاقتصادي العالمي لا تكمن في ضعف معدلات النمو في الموارد الطبيعية، وقصورها عن مواكبة معدلات النمو الانساني وإنما تكمن في عدم الاستفادة الفضلىٰ من الموارد الطبيعية أو كفران النعمة ـ كما تعبّر النصوص ـ واهدار الثروة الطبيعية المعدنية والحيوانية وغيرها ﴿وآتاكم مِنْ كلّ ما سألتُموهُ وإن تعدّوا نعمةَ الله لا تُحصوها إنّ الانسانَ لظلومٌ كفّارٌ...﴾[١].

ومن شكر النعمة الاستفادة الأفضل من قدرة العمل وعدم اهدارها ولذلك تؤكد النصوص علىٰ العمل المستمر، بل توجبه علىٰ القادرين.

و ـ العلاقة بين المعنويات والماديات على المستوىٰ الحضاري:

وهذه حقيقة حضارية رائعة لا يفهمها إلّا المؤمنون بالغيب وعوالمه؛ فالقرآن الكريم يؤكد أن الظلم يؤدي إلى الهلاك ﴿فبظُلْمِهم أهلَكْناهُمْ﴾ وأن العدل والدعاء والشكر تؤدي طبيعياً إلى الرخاء ﴿استغفِروا ربّكم إنّه كانَ غفّاراً * يُرسِلِ السماء علَيكم مدراراً * ويُمدِدكم بأموالٍ وبنين

---

١ - ابراهيم: ٣٤.

ويَجعل لكم جناتٍ ويَجعل لكم أنهاراً﴾[1] وهذه الحقيقة تبعث الأمل الكبير في النفوس بالمستقبل حتىٰ المستقبل المادي، وتفتح السبيل أمام نهضة اجتماعية واقتصادية إلى غير ذلك من العناصر المهمة لهذه الأرضية.

«٣»

العلاقة القوية بين النظام وباقي النُّظم

الملاحظ في كلّ النظم التي يطرحها الاسلام أنها مقدَّمة ضمن تخطيطٍ جامعٍ لمجمل الحياة، ولذا نجدها مترابطة ترابطاً وثيقاً، بحيث لا يمكن لأي منها تحقيق غرضه المنشود دون تطبيق النظم الاخرىٰ. (وبالطبع نحن لا ندعي هنا توقف التكليف بالنظام علىٰ القيام بباقي النظم، وإنما أكدنا علىٰ موضوع تحقيق النظام لكل أهدافه المنشودة).

وللتأكد من ذلك نلاحظ ما يلي:

أ ـ وضعتْ في النظم الاجتماعية مناطق ومساحات يملؤها ولي الأمر (أو من يعينه كالقاضي) بمقتضىٰ اجتهاده وتشخيصه لنوعية الظروف القائمة ومصلحة الامة، وهذا ما نلاحظه مثلاً في النظام الاقتصادي والنظام الحقوقي والجزائي، ونظم الوقف والمعاملات والارث وغيرها، مما يعني الارتباط الكامل بين هذه النظم والنظام السياسي الحاكم.

ب ـ يرتبط النظام الاقتصادي بنظام العبادات ارتباطاً وثيقاً، وهو ماقد يعبر عنه بتقارن الصلاة والزكاة في عشرات الموارد القرآنية، بل إن الزكاة والخمس عبادتان ماليتان، والكفارات المالية في الواقع هي مساهمة اقتصادية ضخمة من نظام العبادات في خدمة الصالح الاقتصادي العام، ولا ننسىٰ أن العبادات توفر عناصر الارضية الاقتصادية التي أشرنا إليها إشارة جلية، كما في عملية الصوم والحج، وهناك عبادات تساهم بقوة في خدمة الملكية العامة، كما في الوقف إذا اشترطنا فيه نية القربة.

ج ـ وللنظام الاقتصادي واهدافه ومعالمه ـ بطبيعة الحال ـ علاقة وثيقة بنظام المعاملات، الذي

---

١ - نوح: ١٠ـ١٢.

صُمّم تصميماً يهيّئ الجوّ المناسب لتحقيق عناصر التكافل والتوازن والملكية المزدوجة، ويؤكد علىٰ عنصر العمل ويمنع الربا وأكل المال بالباطل والحرام واللهو، وإهدار الثروة.

د ـ وهناك ارتباط كامل بين النظام الاقتصادي ونظام الجهاد في الاسلام بما يحمله هذا النظام من مبررات ومن اساليب جهادية، ومن نتائج في الملكية والغنائم وما إلى ذلك.

هـ ـ ولا ريب في علاقة النظام الاقتصادي بالنظام الاجتماعي الشامل لنوعية تشكيل الخلية الاصلية للمجتمع وهي العائلة، وكذلك العلاقات الاجتماعية بين العوائل، وعلاقات الفرد بالمجتمع التي تحكمها قواعد اسلامية اجتماعية ومنها قاعدتا التكافل والتوازن اللتان تشكلان أهم مَعلمين في الاقتصاد كما ذكرنا ذلك مراراً. وتدخل هنا أحكام المهور والنفقات وانماط تقسيم الوظائف الاجتماعية، ومسائل الارث والوصايا وأحكام الأولاد ومسائل القضاء والتعزيرات المالية، والعقوبات المالية الاخرىٰ وغير ذلك مما لا يسع المجال للحديث عنه.

و ـ وقد ذكر الشهيد آية الله الصدر ﷺ ـ عند تعرضه لهذه العلاقات ـ أنماطاً اخرىٰ منها، من قبيل العلاقة بين المذاهب الاقتصادي والسياسة المالية للدولة، وهي في الواقع جزء من تخطيط الدولة لتنفيذ أحكام الاقتصاد الاسلامي، فهي إذن جزء من الاقتصاد نفسه.

ز ـ وقد أشرنا من قبل إلى العلاقة الوثيقة بين هذا النظام والنظام الاخلاقي، إلى الحدّ الذي يجعل هذا الاخير أحد الممهدات الرئيسية والعنصر الدافع للامة لتطبيق النظام الاقتصادي، وتحقيق أهدافه إلى حد قد يتعذر الفصل فيه بين النظامين.

ملاحظة هامة

وهنا نودّ أن نشير ـ استطراداً ـ إلى أن الاسلام قام بدراسة مجمل الحياة ووضع لها النظام الاصلح الذي يهديها إلى الهدف بأسلوب مدروس، وعلىٰ أُسس من العدالة والانصاف، في حين نجد العالم الوضعي اليوم مازال يتخبط في نوعية النظام المطلوب لحفظ الكرامة الانسانية، وتوزيع المسؤوليات واقامة الحقوق، ولذلك تتهاوىٰ النظم الاجتماعية واحداً تلو آخر وتعلن فشلها؛ ويبقىٰ الاسلام ديناً قيماً لا عِوجَ فيه.

ومثالاً علىٰ هذا الأمر نركز علىٰ شعار يرفعه العالم الوضعي من خلال اعطائه صبغة دولية واسعة تحولت في الآونة الاخيرة إلى موجة عاطفية كاسحة وهي شعار المساواة بين المرأة والرجل في كلّ

الاحوال وكلّ الحقوق وكلّ الموارد وكلّ الازمنة والامكنة ودون استثناء مهما كان، وهو ما وجدناه اخيراً مكرراً عشرات المرات في الوثائق المقدمة في مؤتمرات مكسيكوستي وبخارست والقاهرة، ووجدناه أخيراً قوياً وواضحاً في مؤتمر بكين الاخير حول المرأة، بل رأينا سند بكين يركز علىٰ مسألة (الارث) بالخصوص وضرورة المساواة المادية الكاملة وكذلك القضاء وما يسميه بـالحقوق الجنسية الحرة لجميع الاعمار وما إلى ذلك.

وهذه ـ كما نعتقد ـ دعوة عمياء وإن كان لها مظهر جذاب، ذلك أن المساواة من الاصول التي يستحسنها الذوق الانساني، لفردين متساويين حقاً من حيث الكرامة الانسانية والانتماء الانساني، وهما المرأة والرجل، ولكنها لا يمكن أن تشكل مبدأً عاماً لا يمكن الاستثناء منه، وذلك بملاحظة الفروق الطبيعية بين التركيبة البدنية والعاطفية لكلّ منهما، ونوع الوظيفة الاجتماعية التي يقوم كلّ منهما بها، ومدىٰ مساهمة الرجل والمرأة في عملية البناء الاجتماعي بما يحقق العدالة الاجتماعية المطلوبة. فلا يمكننا ـ والحالة هذه ـ أن نرفع شعار المساواة الكمية دون أن نلحظ التوازن المطلوب، وإلّا وقعنا في الظلم وعدم الانصاف؛ وعندما يتعارض مبدأ المساواة ومبدأ العدالة الاجتماعية فمن الذي يُقدَّم؟ لاريب أن مبدأ العدالة هو المبدأ الذي يشهد الوجدان باطلاقه وعدم قبوله للاستثناء، فهو إذن يقيد مبدأ المساواة بل هو الذي يمنح المساواة شكلها المطلوب اجتماعياً.

وإننا لنأسف أشدّ الاسف لهذه الموجة الدولية الكاسحة العمياء التي تُطرح دون رؤية حتىٰ إنها تعترض علىٰ نظام الارث الاسلامي متناسية أنه جزء من كلّ وأن هناك توازناً رائعاً بين هذا النظام ونظام النفقة وواجبات كلّ من الرجل والمرأة في الحياة الاجتماعية.

«٤»

مرونة النظام الاقتصادي الاسلامي

وهذا الموضوع إنما يرتبط بخاصية المرونة في مجمل التشريع الاسلامي، ولكننا سنعرضه من الزاوية الاقتصادية.

ومجمل الأمر فيه أن الاسلام عبأ هذا النظام بكلّ العناصر اللازمة التي تجعله قادراً علىٰ استيعاب المتغيرات الحيوية وهي في المجال الاقتصادي كثيرة وسريعةٌ لأنه مجال يرتبط بتعقيدات

الحياة الاجتماعية للانسان كما يرتبط بقدرة الطبيعة علىٰ العطاء، والظروف البيئية المناسبة وغير ذلك؛ ففرق كبير في مجال توزيع الارض ومالكيتها بين حالة الوفرة الكاملة للمساحة الأرضية والقدرة اليدوية الناقصة للإنسان وحالة القلّة والضيق المتزايد نتيجةً لمعدلات النمو البشري، والقدرة التكنيكية الهائلة للانسان علىٰ استصلاح الأرض. وهذا الفرق يمكنه أن يترك أثره علىٰ مسألة (الحيازة) المطروحة عاملاً للملكية ومسألة التنمية الاجتماعية، ومسألة ملكية المعادن ومسألة الملكية العمودية للأرض عمقاً وارتفاعاً، ومسألة ملكية الطاقة وغير ذلك من المسائل المهمة. بل ربما ترك أثره في مسألة تغيير نوع وآثار العلاقة الملكية بحيث نجد بعض المجتهدين ينأون عن مسألة الملكية المطلقة للارض، إلى موضوع (حق الاختصاص) الناشئ من الأثر الذي صنعه الانسان فيها فإذا زال الأثر زال الحق وعادت مشاعةً ومباحةً تتصرف فيها الدولة الاسلامية حسب المصلحة العامة.

ومن هنا نجد أن وجود عنصر الاجتهاد وفتحه مستمراً يمثل عنصراً من عناصر المرونة لا يمكن الاستغناء عنه، لمعرفة أثر التطورات علىٰ نوعية الحكم المستنبط من النصوص.

علىٰ أن الاسلام طرح بعض القواعد الاقتصادية الواسعة وربطها بالمفهوم العرفي السائد، فمفاهيم من قبيل (الاسراف والتبذير) و(الفقر والغنىٰ) و(النفقة المتعارفة) و(المنفعة المحللة) والحاجات الضرورية: (الماعون) مثلاً و(الربا) و(المثلية والقيمية) و(الرواج والكساد في العملات النقدية) و(الضمان) و(الضرر الفردي والاجتماعي) و(الحرج) و(الضرورة) و(المصلحة العليا) و(الاسبقية في الوقف) و(العقدية) و(البيعية) و(التجارة عن تراض) و(القمارية) و(اللهو) حتىٰ (العدالة والظلم والتعدي وأكل المال بالباطل)، كل تلك يتدخل العرف في تغييرها في كثير من الأحيان لتغيّر الظروف، ومن ثمّ يتغير الحكم بتغير النظرة العرفية للموضوع كما شهدنا ذلك في مسألة الشطرنج مثلاً.

ولكن أهم عنصر يركز عليه النظام الاسلامي هو عنصر تدخل ولي الأمر المجتهد العادل في الحياة الاقتصادية.

وهذا التدخل له ضوابطه وقواعده وله أيضاً ما يسميه الشهيد الصدرﷺ بالاضوية الكاشفة التي توضح اتجاهات الاسلام وتعطيه (روح النظام) وأهدافه المنظورة[1] وعليه هو أن يستفيد من قدرته

---

١ - وهي من قبيل تأكيد القرآن على القيام بما لا يجعل المال متداولاً بين الأغنياء فقط، وكذلك تأكيده على ضرورة منع

الاجتماعية والتزامه الاصيل بالاسلام والمصلحة الاسلامية للامة وبالتشاور مع أهل الخبرة والاختصاص لقوم بوظائفه، وأهمها ما يلي:

١ـ ملاحظة أفضل السبل وخير الاجراءات التنفيذية لتطبيق أحكام الله الثابتة من قبيل دراسة أفضل سبيل لنفي الربا من المجتمع مع الاحتفاظ بالانشطة الايجابية التي تقوم بها البنوك.

٢ـ ملء منطقة المباحات بالقوانين التي تحقق المصلحة الاسلامية العليا مع الاحتفاظ ما أمكن بالحكم الاولي للموارد المتنوعة.

٣ـ ملاحظة مدىٰ انسجام الظروف مع امكان تطبيق الاحكام والانظمة الاسلامية فإذا ما رأىٰ الفقيه أن عدم الانسجام يصل إلى حدٍّ يسميه علماء الاصول التزاحم ـ أي التزاحم بين وجوب اجراء الحكم وحرمة ترتب المفاسد المنظورة ـ كان عليه أن يوفر أفضل حلٍّ ممكن بحيث يتم تطبيق الحكم مع تلافي النتائج السيئة. فإذا لم يمكن ذلك انتقل إلى باب الترجيح بالاهمية، وهو باب واسع يتبع رأي المتخصصين واجتهاد المجتهدين؛ وربما تصل الحالة إلى تعطيل اجراء حكمٍ ما لرجحان أهمية دفع المفسدة التي تترتب علىٰ تنفيذه. وهو باب دقيق وحساس لا يُلجأ إليه إلّا في الحالات النادرة.

وهذا من قبيل مسألة التدرج في اعطاء حكم الربا، أو حكم الخمر في صدر الاسلام أو ما نلاحظه من التدرج في تنفيذ بعض أحكام الربا في العصر الحاضر أو منع الحج لترتب مفاسد كبرىٰ عليه.

بعض النتائج:

من خلال ما تقدم يمكننا أن نستخلص بعض النتائج العملية وأهمها ما يلي:

أولاً: أنه كثيراً ما نشاهد أو نسمع من يطرح فكرة الالتقاء بين العقيدة والنظام، فيحاول طرح نظامٍ اقتصادي اشتراكي أو رأسمالي في بيئة اسلامية، أو يعمل للاستفادة من نظم اسلامية وتطبيقها في بيئة اجتماعية علمانية، فإذا ما وجد النتائج غير مرضية أنحىٰ باللائمة علىٰ النظام نفسه دون أن

التلاعب بالمال الذي جعله الله قواماً للمجتمع، وتأكيد بعض النصوص على أن هدف التجارة هو جلب المنافع وأمثال ذلك.

يلتفت إلى عدم الانسجام بين هذا النظام وأرضية التطبيق، وربما أمكن التمثيل لما قلناه بتجربتين:

الاولى: تجربة تطبيق بعض النظم الاشتراكية في عالمنا الاسلامي وفشلها الذريع، كما في الجزائر ـ في عهد الرئيس بومدين ـ وليبيا.

والثانية: تجربة صناديق القرض الحسن في ظل انظمة علمانية حيث ابتليت بنتائج غير مرضية مما دفع البعض لمهاجمتها واصفاً إياها بالنشاز دون الالتفات إلى عدم توفر الظروف الملائمة لها.

ثانياً: أننا في مجتمعنا الاسلامي اذا أردنا أن نصل إلى النتائج المرضية، فعلينا أن نهيّئ الارضية المناسبة فنعمق الاعتقاد بالله ونوسّع من الخُلق الاسلامي الرفيع، ونوضح المفاهيم الاسلامية المرتبطة بالجانب الاقتصادي، ونثقف الجماهير بها ونعمل لتحريك الاحاسيس والعواطف وصبغها بالصبغة الاسلامية المطلوبة. وما لم نفعل ذلك يجب أن لا نتوقع النتائج المطلوبة.

ومن هنا اشير إلى أساليب الاعلانات التي تقوم بها البنوك اذ تركز علىٰ الارباح التي تدرّها الاموال المودعة من صناديق القرض الحسن، وعلىٰ الجوائز التي يمكن أن تعود بها علىٰ المودعين دون أن تركز علىٰ الثواب العظيم الذي ينتظرهم حين يساهمون في انعاش الاقتصاد العام وخدمة المجتمع من خلال المساهمات والاعتبارات المصرفية ودون ذكر الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة الداعية لذلك.

ثالثاً: نقترح أن تشكل البنوك الاسلامية أو البنك المركزي لجنة فقهية من كبار العلماء، بل يقوم المجتهدون في الحوزات العلمية بدراسة مدىٰ صلاحية الانظمة الاقتصادية والمالية والبنكية المقترحة من وجهة النظر الفقهية، وابداء النظر دائماً في الصيغ الجديدة.

وذلك من قبيل بيع السلم والسلم المماثل، وبيع الاستصناع، وعقود التوريد، وعقود المرابحة وأمثال ذلك مما يمنح البنك قدرة أكبر علىٰ التحرك الاقتصادي، وهذا ما حاوله المرحوم الشهيد الصدر من قبل ربع قرن في أطروحته المعروفة البنك اللاربوي وما حاولته لائحة منع الربا في الجمهورية الاسلامية.

إن الاجتهاد منبع خير، والقواعد الاسلامية منابع فياضة يمكنها أن تعيننا بلا ريب علىٰ الاحتفاظ بالصبغة والروح الاسلاميتين، والتغلب علىٰ مصاعب تطورات الحياة العصرية.



الدرس التاسع والثلاثون

الواجبات العامة للدولة في المجال الاقتصادي

تضاربت الآراء في موضوع قدرة الدولة الاسلامية ومدى تدخلها في الحياة الاجتماعية العامة عموماً وفي المجال الاقتصادي بالخصوص، فهناك من يجنح الى المركزية الكاملة، وهناك من يميل الى اطلاق الحريات الاقتصادية الفردية الى الحد الذي يحوّل الدولة الى مجرد رقيب ومعين لهـا، ولسنا نحاول الفصل في هذا النزاع، وإنما الذي نقوله هو إن الدولة الاسلامية شكل جديد، وربما كان غريباً على النظم الوضعية الاخرىٰ، فيجب ان نجرد أنفسنا من كل امر سابق حينما نحاول اكتشاف الصيغة التي وضعها الاسلام للدولة ودورها في الحياة العامة، وبالخصوص في الحياة الاقتصادية.

ومهما ملنا الى هذا الجانب او ذاك، فيجب أن لا ننسى ان للدولة الاسلامية واجبات أسـاسية وكبرىٰ لا يمكن أن ينكرها الا رجل بعيد عن التصورات الاسلامية الاصيلة. وعلى أساس من تلك الواجبات الأساسية وفّر الاسلام ـ بالطبع ـ الامكانات المناسبة التي تستطيع مـن خـلالها القـيام بواجباتها.

تمهـيد

نستطيع أن نؤكد ان واجب الدولة الاسلامية عموماً يتلخص في:

١ـ تطبيق التعاليم الاسلامية في المجتمع.

٢ـ ملء منطقة الفراغ التشريعي، اي قيادة الحياة العامة وفقاً لمصلحة المجتمع واصدار القوانين التنظيمية.

وعلى هذا الأساس، نستطيع القول بان على الدولة الاسلامية في المجال الاقـتصادي امـرين

أساسين:

الأول: وضع الصيغ الخاصة التي تكفل اجراء الأحكام الاسلامية الالزامية بالعنوان الأولي، كتحريم الربا والقمار وتطبيقها.

الثاني: وضع الخطط اللازمة لملء منطقة الفراغ التشريعي وتطبيقها، وتحقيق مصالح الامة التي تتغير باختلاف الظروف ـ طبعاً ـ مع ملاحظة الاضوية الكاشفة والهادية التي وضعتها الشريعة لصياغة ميول الحاكم الاسلامي في المجال الاقتصادي.

وسوف يتناول حديثنا الجانبين معاً ليحدد ـ قدر الامكان ـ واجبات الدولة الاسلامية.

وانطلاقاً من الواقعية التي يمكنها الاسلام فانه يقرر ان المشكلة الحقيقية للانسان هي (الظلم والكفر).

ويريد من الظلم: كل انواع الظلم التي تتلخص في تعدي حدود الله تعالىٰ: **﴿وَمَن يَتعدَّ حُدودَ اللهِ فَقد ظلمَ نفسَه﴾**[1]. **﴿وَمن يتعدَّ حُدودَ اللهِ فأولئك هُم الظالمون﴾**[2]

وطبيعي ان الظلم في المجال الاقتصادي يتجلىٰ في التعدي على الحدود الإلٰهية المقدّرة سواء في مجال الانتاج أو التوزيع، وان كان مجال التوزيع هو المجال الأكثر تطبيقاً لمصاديق الظلم والتعدي على حقوق الآخرين.

أما الكفر: فهو يعني في اصله الستر، اي ستر الحقيقة وعدم الالتزام بمقتضياتها. وعندما نلاحظه في الجانب الاقتصادي، نجده يعني ستر النعمة الإلٰهية وعدم القيام بمستلزماتها وتسخيرها لصالح البشرية، واضاعتها. ومن الطبيعي أن يجد مصاديق اكثر في مجال الانتاج.

ويأتي في قبال مصطلحي (الظلم والكفر) مصطلحا (العدل والشكر).

فالعدل: يعني القيام بالقسط والحق دونما ميل أو هوىٰ: **﴿ولا يَجِرمنكم شنآنُ قومٍ علىٰ ألا تَعدِلوا أعدِلوا هوَ أقربُ للتقوىٰ﴾**[3].

والشكر: يعني اظهار النعمة، والقيام بحقوقها، وتوجيهها الوجهة التي أرادها الله تعالىٰ لها. ولذا

١- الطلاق: ١.

٢- البقرة: ٢٢٩.

٣- المائدة: ٨

كانت في كثير من المواضع في قبال الكفر وهو الستر. يقول تعالىٰ على لسان سليمان: ﴿هذا من فَضلِ ربي ليبلوني أأشكُر أم أكفُر ومَن شَكَر فإنما يَشكُر لنفسهِ ومَن كَفَر فإنَّ ربي غني كريم﴾[١].

ويقول تعالىٰ: ﴿ولَقد آتينا لُقمانَ الحِكمةَ أن اشكُر للهِ ومَن يَشكُرْ فإنما يَشكُرُ لنفسِهِ ومَنْ كَفَرَ فإنَّ اللهَ غني حميدٌ»﴾[٢].

وقد اشرنا الى ان الكفر ينصرف في المجال الاقتصادي ـ غالباً ـ الى جانب الانتاج. ويعني الشكر في قباله: العمل الانتاجي الخير لاشباع متطلبات المجتمع. يقول تعالىٰ: ﴿وضَربَ اللهُ مثلاً قرية كانت آمنةً مُطمئنةً يأتيها رِزقُها رَغداً من كل مكانٍ فكَفَرت بأنعُمِ اللهِ فأذاقَها الله لِباسَ الجوعِ والخوفِ بما كانوا يَصنعونَ﴾[٣].

ومن هنا نستطيع أن نقول إن المشكلة التي يتصورها القرآن الكريم في كل الحياة الاجتماعية ـ ومنها الحياة الاقتصادية ـ هي مشكلة الكفر والظلم. يقول تعالىٰ: ﴿وسَخَّر لكُم الشمسَ والقَمرَ دائبينِ وسخَّر لَكُم الليلَ والنهارَ * وآتاكُم مِن كُل ما سأَلتُموه وإنْ تَعدّوا نعمةَ اللهِ لا تُحصوها إنَّ الإنسان لَظلومٌ كفَّار﴾[٤].

وبطبيعة الحال فإن الاطار العام لواجبات الدولة الاسلامية عموماً هو نفي هذين العنصرين بما تستطيع. فهي في المجال الاقتصادي تعمل على تحقيق القدر الأكبر من شكر النعم الإلٰهية (التي لا تحصى) عبر توجيهها لصالح عباد الله وتحقيق السياسات الاقتصادية التي تقررها الشريعة الاسلامية، كما تعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية في مجال التوزيع بالشكل الذي رسمته الشريعة ايضاً. ﴿كلوا من رزقِ رَبّكم واَشكروا لَه بلدةٌ طيبةٌ وربٌّ غفورٌ﴾[٥].

وقبل الحديث عن واجبات الدولة بالتفصيل، يجب التذكير بحقيقة مهمة هي أن الاسلام يوكل أمر تطبيق متبنياته، لا الى الدولة فحسب، بل الى الدولة، والمجتمع والافراد فرداً فرداً مع شرح دور كل

١- النمل: ٤٠.
٢- لقمان: ١٢.
٣- النحل: ١١٢.
٤- ابراهيم: ٣٣.
٥- سبأ: ١٥.

منهم. وبطبيعة الحال، فانه يوكل الى الدولة الامور التالية:

أـ القيام بتنظيم النشاطات الاجتماعية وتقسيم المسؤوليات العامة وفقاً لارشادات الاسلام وإلزام كل مؤسسة أو فرد بالقيام بالواجب المقرر.

ب ـ ملء منطقة الفراغ التشريعي، برسم الخطط المختصة بالمصلحة.

بعد هذا التمهيد لنحاول التعرف على الاهداف التي يجب على الدولة السعي لتحقيقها في المجالين الآنفي الذكر، وهما: مجالا الانتاج والتوزيع.

الاهداف الاقتصادية للدولة الاسلامية

اولاً: مجال الانتاج:

ويتلخص واجب الدولة في الاستفادة القصوىٰ من الامكانات المادية والبشرية المتوافرة وتوجيه كل الطاقات الفعالة لغرض توفير كل ما يحتاجه المجتمع ليحيا حياة انسانية كريمة، وليقوم بواجباته الحضارية الانسانية، بل ليؤدي دوراً طليعياً في مختلف المجالات، ومنها المجالات العلمية والمادية؛ وذلك انطلاقاً من كون الصراع الحضاري بين خط الكفر وخطر الشكر حقيقة قائمة، وان التقدم المادي من ضروريات التفوق الحضاري الذي اعدت له الأُمة. ﴿**كُنتمْ خيرَ أُمةٍ أُخرجَتْ للناسِ...**﴾[1]. وحينئذٍ من الطبيعي ان يصدر لها الأمر بقوله تعالىٰ: ﴿**وأَعِدوا لَهُم ما استَطَعتُم من قوةٍ**﴾[2]. ومن الطبيعي ان الدولة الاسلامية تحمل اكبر قدر من المسؤولية الاجتماعية لتحقيق هذا الهدف.

ومن هنا، يمكننا ان نعيّن الواجبات ضمن الخطوط التالية، ملاحظين أن بالامكان ارجاع بعضها الى بعض آخر، الّا اننا رجّحنا التفصيل لتتوضح الأهمية بشكل اكبر:

١ـ التركيز على ضرورة تنمية الانتاج والقيام بكل ما من شأنه تثقيف الأُمة بذلك فكرياً وتشجيعها عملياً على تحقيقه.

وقد ذكر الامام الشهيد الصدر ان النص الذي كتبه الامام أميرالمؤمنين عليه السلام الى واليه على مصر

١- آل عمران: ١١٠.

٢- الانفال: ٦٠.

محمد بن ابي بكر يوضح هذه الحقيقة، اذ يقول عليه السلام:

«واعلموا عباد الله انَّ المتّقين ذهبوا بعاجل الدُّنيا وآجل الآخرة، فشاركوا اهل الدّنيا في دُنياهُم، ولمْ يُشاركوا أهل الدُّنيا في آخرتهم؛ سكنُوا الدُّنيا بأفضل ما سُكنت وأكلوها بأفضل ما أُكلت...»[1].

كما بين المرحوم الشهيد كل وسائل الاسلام الفكرية في هذا السبيل، من قبيل النصوص الكثيرة التي تؤكد قيمة العمل، والنصوص التي تشجب اسطورة تحريم بعض الثروات الحيوانية، وكذلك بيّن وسائل الاسلام من الناحية التشريعية، فرأيناه يحكم بانتزاع الأرض من صاحبها اذا عطّلها وأهملها حتى خربت، ومنع الحمى، وحرّم الكسب دون عمل، وألغىٰ الفائدة، وحرم بعض الأعمال العقيمة كالقمار والسحر، ومنع من اكتناز النقود وهي عصب الحياة المالية، وذلك ليعيد للنقود دورها الطبيعي في خدمة القضية الاقتصادية، وحرّم اللهو الماجن، ومنع من تمركز الثروة لدى طبقة خاصة، وحرّم الإسراف والتبذير، وأوجب على المسلمين ـ كفاية ـ تعلم الصناعات والحرف، ومنح الدولة القدرة على تجميع الطاقات والاستفادة منها في مجالات القطاع العام، وأعطاها حق التخطيط العام لتنمية الانتاج[2].

٢ـ التركيز علىٰ توجيه الانتاج نحو الاشباع الحقيقي، وابعاده عن الامور الكمالية المحضة.

وهذا المعنى إنما ينطلق من النصوص العامة التي تحذر من الاسراف والتبذير، وهي نصوص تشمل الانتاج كما تشمل الاستهلاك، فان الاسراف انما هو تجاوز الحد في كل فعل يفعله الانسان، وان كان ذلك في الانفاق اشهَر ـ كما يعبر صاحب (المفردات في غريب القرآن) ـ والتبذير هو تضييع المال. والانتاج الذي يتجه هذا الاتجاه مشمول بهذين المفهومين تماماً.

٣ـ جعل عملية التجارة شعبة من شعب الانتاج، والوقوف أمامها متى ما تحولت الى مجرد احتكار، وعامل للتضخم، وخرجت عن اطارها النافع.

يقول أميرالمؤمنين عليه السلام ـ في عهده الى مالك الاشتر ـ:

«ثمّ استوصِ بالتُّجار وذوي الصناعات، وأوص بهم خيراً، المقيم منهم والمضطرب بماله، والمترفّق ببدنِهِ، فانَّهُم مواد المَنافِع، وأسبابُ المَرافِق، وجُلابها مِنَ المَباعِدِ والمطارح، في برِّك وبحرك

١ـ نهج البلاغة: الكتاب رقم: ٢٧.

٢ـ يراجع اقتصادنا: ج ٢، ص ٥٧٢ـ٥٨٧.

وسهلِك وجبلك، وحيثُ لا يلتئمُ الناسُ لمواضعها، ولا يجترئونَ عليها، فأنَّهم سِلمٌ لا تُخاف بائقته، وصلح لا تُخشىٰ غائلته. وتفقّد أُمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادكَ. واعلم مع ذلك أنَّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشُحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك بابُ مَضرّةٍ للعامة وعيبٌ على الوُلاة. فامنع من الاحتكار، فإنَّ رسولَ الله ﷺ منع منه. وليكُنِ البيعُ سَمحاً: بموازين عدلٍ، وأسعارٍ لا تُجحِد بالفريقين من البائع والمُبتاع. فمن فارق حُكرة ـ بعد نهيك إيَّاه ـ فنكّل به، وعاقبه في غير إسرافٍ»[1].

والملاحظ هنا، ان الامام ربط اولاً بين الصناعة والتجارة، وهي نظرية حديثة ومهمة في مجال التخطيط الاقتصادي، كما جعل الصنّاع والتجّار من باب واحد هو باب (المدد الاجتماعي لتحقيق المنافع الاقتصادية) اذ يضيف التاجر الى السلعة اضافة انتاجية حينما يجعلها في متناول الناس. أما اذا تحولت التجارة الى عملية تلاعب بالأسعار، والصناعة الى عملية استغلال، فقد دخل كلاهما في باب الاحتكار الممنوع والمعاقب عليه، وهكذا يشع هذا النص بضرورة التخطيط الحكومي للمرافق الانتاجية جميعاً، وجعل عملية المبادلة شعبة من شعب الانتاج. هذا، بالاضافة الى أن الدولة يمكنها أن تستند الى وظيفتها العامة في حفظ المجتمع من الضرر، وتحقيق المصالح العامة، فتمنع من الانحراف الذي يصيب هذه المرافق وأمثالها.

٤ـ ملاحظة الهدف الاعماري، والنظر للمستقبل، وعدم الانتاج الاعتباطي، وهذا الأمر مهم جداً، فيجب أن تتم صيانة منابع الاخراج بما يضمن المستقبل، كما يجب أن يتجه الخراج للعمران، وبتعبير آخر، يجب أن ينسجم الانتاج مع التوزيع العادل والعمران العام. يقول الامام أميرالمؤمنين في عهده لمالك الأشتر:

«وليكنّ نظركَ في عِمارة الأرضِ أبلغَ من نظركَ في استجلاب الخَراج، لأنَّ ذلك لا يدرك الّا بالعمارة، ومن طلب الخَراجَ بغير عمارة أخرب البلاد، وأهلك العِباد، ولَمْ يستقِمْ أمرُهُ الّا قليلاً. فانّ شكوا ثِقلاً أو علةً، أو أنقطاع شِربٍ أو بَالّةٍ، أو إحالة أرضٍ اعتمرها غَرَقٌ، أو أجحف به عطشٌ، خفّفت عنهم بما ترجوا ان يصلح به أمرُهم، ولا يثقلن عليك شيء خفّفت به المؤونة عنهم، فإنّه دخرٌ

١ـ نهج البلاغة: الكتاب رقم ٥٣.

يعودونَ عليك في عِمارةِ بلادِكَ وتزين ولايتكَ، مع استجلابِكَ حُسنَ ثنائهم، وتبجُّحكَ باستفاضة العدل فيهم»[١].

وبرغم ان النص يركز على الخراج ولكنه بلا ريب ينظر للدخل العام الذي يشكل الانتاج أساسه. ويوجهه الى الوجهة الصحيحة.

ثانياً: مجال التوزيع

أما واجبات الدولة في هذا المجال، فيمكننا أن نلاحظها في مجالين: الأول: مجال الدخل الفردي؛ والثاني: مجال مستوىٰ المعيشة.

واجبات الدولة في مجال الدخل الفردي

ان سياسة الدولة ووظيفتها في مجال الدخل الفردي تتلخصان في ما يلي:

أ ـ حماية الملكية الخاصة، والدفاع ومجابهة كلّ اعتداء على هذا القطاع. وتدخل في هذا الباب أحكام الغصب والسرقة وامثالهما.

ب ـ مراقبة قيامها بواجبها الاجتماعي، من حيث اعتبارها حقاً معه مسؤولية، لا حقاً مطلقاً. ومن هنا اذا انجرت الملكية الخاصة الى سبيل تضيع فيه حقوق المجتمع، أو تحولت الى عنصر مضر بها، أوقف الحاكم هذا الأمر. وهذا ما يستفاد من نصوص كثيرة، وأحكام معروفة، في مجال الحجر، أو الكسب المحرّم، أو أحاديث «لا ضرر ولا ضرار»، ومنها على سبيل المثال قوله تعالىٰ: ﴿ولا تُؤتُوا السُّفهاءَ أموالَكُم﴾[٢]، إذ نسب هذه الأموال (التي هي مملوكة ملكية خاصة لهؤلاء السفهاء) الى المجتمع، وعيّن واجباتها لتقويم المجتمع، ليمنع بالتالي من فسح المجال لهؤلاء السفهاء أن يتلاعبوا بالثروة الاجتماعية كيف يشاؤون.

ومن الواضح ان مفهوم السفاهة يحتاج الى دقة في تعيين حدوده، وبالتالي مصاديقه. فاذا فسرنا السفه بعدم امتلاك التوازن والوعي والرشد المطلوب لتوجيه الأموال الوجهة الصحيحة، والاضطراب في التعرف، فان هذا المفهوم سيفتح مجالاً واسعاً لسيطرة المجتمع على كثير من التصرفات

١- نهج البلاغة: الكتاب رقم ٥٣.

٢- النساء: ٥.

المضطربة، وانواع البذل غير المتزنة.

أما أحاديث «لا ضرر ولا ضرار» فهي تشكل أساساً لقاعدة كبرىٰ في مجال الأحكام الثانوية، وتفسح المجال لتدخل الدولة لحماية الحقوق، ومنع الملكية من الإضرار بمصالح الأفراد من الآخرين، فضلاً عن الإضرار بالمصلحة الاجتماعية العليا. ويمكننا ـ هنا ـ ان نتصور تدخلاً كاملاً للدولة للمنع من ازدياد ثروة ما، عبر شمولها لمساحة اقتصادية واسعة الأبعاد ولها اثر حساس علىٰ المصير الاقتصادي للأمة؛ او عبر أدائها الىٰ اخلال بالتوازن العام لتوزيع الثروة، كما في مجال الاقطاعيات الزراعية أو الصناعية، أو التجارة الواسعة، أو اي مجال آخر يرىٰ خبراء الدولة انه سيترك اثره التكاثري المضر على الوضع الاجتماعي المتوازن. بل ويمكننا ان نتصور تدخلاً للدولة لمنع بعض انماط الانتاج الكبرىٰ لصالح حماية ذوي الدخل المتوسط من الضرر.

فاذا أضفنا الى هذه الامور، النصوص التي تؤكد دفع الضرائب المالية المستحقة لصالح المجتمع، نستنتج ان الاسلام سد الأبواب أمام استغلال حق الملكية الخاصة لتحقيق الأُمور التالية:

١ـ الاستهلاك أو التبادل اللامعقول، عبر الحجر على السفيه والمريض مرض الموت والمدين وغير ذلك.

٢ـ التبادل اللامشروع للملكية، بما لا ينسجم مع القيم الاخلاقية والاقتصادية التي يؤمن بها الاسلام عبر احاديث منع الكسب الحرام.

يقول الشهيد الكبير الصدر:

«تصرف المالك في ماله بشكل يؤدي الى الاضرار بالآخرين على نوعين:

احدهما: التصرف الذي يضر شخصاً آخر ضرراً مالياً مباشراً، بإنقاص شيء من امواله ـ كما اذا حفرت في ارض لك حفيرة تؤدي الى انهدام دار مجاورة لفرد آخر ـ.

والآخر: التصرف المضر بشكل غير مباشر والذي يؤدي الى سوء حال الآخرين دون أن ينقص فعلاً شيئاً من أموالهم، كالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة، فان هذه الاساليب لا تفقد صاحب المشروع الصغير شيئاً من بضاعته التي يملكها فعلاً، وانما قد تضطره الى تصريفها بأرخص الاثمان، والانسحاب من الميدان، والعجز عن مواصلة العمل.

أما النوع الأول فهو يندرج في القاعدة الاسلامية (لا ضرر ولا ضرار) فيمنع المالك وفقاً لهذه القاعدة من ممارسة ذلك النوع من التصرف.

وأما النوع الثاني فاندراجه في تلك القاعدة العامة يرتبط بتحديد مفهوم القاعدة عن الضرر، فاذا كان الضرر يعني النقص المباشر في المال أو النفس ـ كما يرىٰ كثير من الفقهاء ـ فلا يندرج هذا النوع في القاعدة، لأنه ليس اضراراً بهذا المعنى. واذا كان الضرر بمعنىٰ سوء الحال ـ كما جاء في كتب اللغة ـ فهو مفهوم اوسع من النقص المالي المباشر، ويمكن ـ علىٰ هذا الأساس ـ ادراج النوع الثاني في هذا المفهوم، والقول بتحديد سلطة المالك على ماله، ومنعه من ممارسة كلا النوعين المتقدمين من التصرفات المضرة، لانها جميعاً تؤدي الى سوء حالة الآخرين، ومرد سوء الحال الى النقص ايضاً، كما اوضحناه في بحوثنا الأُصولية، ودللنا على شمول القاعدة له»[١].

والواقع ان تفسير الضرر يرجع فيه الى العُرف، وهو بدوره ـ كما هو واضح ـ يطلق حقيقة عنوان الاضرار بذوي الحرف الصغيرة في المال المذكور.

وعلى اي حال، فحتىٰ لو لم يتم الاستدلال، فاننا نجد أن لولي الأمر الصلاحية اللازمة للتحديد، تحقيقاً للمصلحة الاجتماعية العليا، والسير المتوازن للمجتمع.

٣ـ الاعتداء على حقوق الأفراد الآخرين وحقوق المجتمع العليا، عبر أحاديث منع الضرر.

٤ـ الفرار من أداء الوظائف الاجتماعية الكبرىٰ، عبر النصوص التي تفرض الزكاة والضرائب المالية الأُخرىٰ وتحرّم الامتناع عنها، وبالتالي، نستطيع القول بأن اكبر وظيفة للدولة في مجال الملكية الخاصة هي حمايتها من جهة، والسيطرة عليها لتقوم بواجبها الاجتماعي من جهة اخرىٰ.

واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة

عندما تقوم الدولة على الصعيد الفردي بواجباتها فانها ـ في الواقع ـ تضمن قسطاً كبيراً من قيامها بالواجب على الصعيد العام، وهو ما اسميناه: مجال (مستوىٰ المعيشة)، أو مجال (ضمان الحد المطلوب للنسبة بين مستويات معيشة الافراد في المجال الاقتصادي).

ويمكننا ـ هنا ـ أن نقول: إن هناك أساسين رئيسين تقوم عليهما سياسة الدولة الاسلامية الاقتصادية، هما (التكافل والتعادل).

١- اقتصادنا: ج ٢، ص ٥٦٥.

الاساس الاول: التكافل

وبتصور في مجالين أيضاً، هما التكافل الفردي والتكافل الاجتماعي.

التكافل الفردي

نعني بالتكافل الفردي، ان يكون كل فرد في المجتمع الاسلامي ضامناً لأمرين ضماناً واجباً لا تخلف فيه، وهما:

أ ـ الحاجات الأساس الضرورية الفورية لكل فرد في عرض المجتمع الاسلامي.

ب ـ الحاجات الأساس الضرورية لمجمل المجتمع الاسلامي والتي لا يمكن أن يتم قوامه بدونها.

التكافل الاجتماعي

نعني بالتكافل الاجتماعي، أن تكون الدولة ضامنة (نيابة عن المجتمع) لتحقيق الأمرين التالين:

أ ـ توفير الحاجات العرفية للأفراد حتى يصلوا الى مستوىٰ الغنى.

ب ـ تأمين افضل الحالات الممكنة للحياة الاجتماعية.

ولا نجدنا بحاجة للاستدلال على هذين النمطين من التكافل، اذ هما يكادان ان يكونا من المسلّمات الفقهية، ولكن ـ لزيادة التأكد ـ نلاحظ النصوص التالية:

١ ـ عن ابي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «تعطيه من الزكاة حتى تغنيه»[١].

٢ ـ وقال أبو جعفر الباقر عليه السلام: «اذا أعطيت فأغنه»[٢].

٣ ـ عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «إن من أشد ما افترض الله على خلقه ثلاثاً: إنصاف المؤمن من نفسه حتى لا يرضىٰ لأخيه من نفسه إلّا بما يرضىٰ لنفسه منه، ومواساة الأخ في المال...»[٣].

٤ ـ عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال ـ في معرض حديثه عن حق المؤمن على المؤمن ـ «يا أبان، تقاسمه شطر مالك. ثم نظر اليَّ فرأىٰ ما دخلني، فقال: يا أبان أما تعلم أن الله قد ذكر الموثرين على

١- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ١٧٨

٢- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٢٩٨.

٣- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٢٩٨.

أنفسهم؟ قلت: بلىٰ جعلت فداك. فقال: اذا أنت قاسمته فلم تؤثره بعد، إنما أنت وهو سواء إنما تؤثر اذا أنت أعطيته من النصف الآخر»[١].

٥ـ عن أميرالمؤمنينعليه السلام: «من شكا الحاجة الى مؤمن فكأنما شكاها الى الله»[٢].

٦ـ عن الصادقعليه السلام قال: «يأتي على الناس زمان من سأل الناس عاش، ومن سكت مات، قلت: فما أصنع إن أدركت ذلك الزمان؟ قال: تعينهم بما عندك، فإن لم تجد، فبجاهك».

٧ـ عن الصادقعليه السلام قال: «ايما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلولة يداه الى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به الى النار».

ويعلق الشهيد الامام الصدر على هذا الحديث، فيقول: «والحاجة في هذا الحديث وان جاءت مطلقة، ولكن المقصود منها هو الحاجة الشديدة... لأن غير الحاجات الشديدة لا يجب على المسلمين كفالتها، وضمان اشباعها اجماعاً»[٣].

٨ـ وكتاب الامام علي عليه السلام الى مالك الأشتر غني بهذه الاشعاعات.

٩ـ اجمع العلماء عن ضرورة توفير الكفاية من حاجات المسلمين، ولذا نجدهم يبحثون عن اسلوب تصحيح اخذ الأجرة على هذه الأمور باعتبارها من الواجبات.

١٠ـ من الواجبات التي يجمع العلماء على لزوم قيام الدولة بها، الرقي بالحاجة العامة الى ما يمكنها منه.

ومن الملاحظة هنا أمران:

اولهما: هو ان الدولة الاسلامية تحمل وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تقتضي إلزام الأفراد بالعمل بواجباتهم وهذا ـ بتعبير آخر ـ يعني ان الدولة تحمل مسؤولية تحميل الافراد المسؤولية، ولا تترك الأمر لمجرد المواعظ الأخلاقية، وان كان لهذه الدور الكبير في ايجاد الدافع المطلوب.

١- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٣١٢.
٢- اقتصادنا: ج ٢، ص ٦١٧.
٣- اقتصادنا: ج ٢، ص ٦٢٣.

ثانيهما: ان ما ينتج من هذا الضمان الفردي والاجتماعي هو الضمان المؤكد للحاجات الضرورية من جهة، والضمان الطبيعي للحياة الطبيعية لجميع الأفراد الذين يعيشون في المجتمع، وهذا يعني ضمان غير المسلمين ايضاً ـ كما يرى بعض الفقهاء كالشيخ الحر العاملي من أن ضمان الدولة لا يختص بالمسلم ـ.

الاساس الثاني: التعادل

وهذا هو الركن الثاني المهم من واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة، وبه تتكامل السياسة الاقتصادية للدولة، وبدونه لن تتحقق هذه السياسة.

والمقصود بالتعادل ليس التعادل الحدي والتساوي بين مستويات المعيشة، وانما المراد به هو التقارب الطبيعي بين هذه المستويات. ولكي يتوضح هذا الأمر نقول: ان هناك حدّين مسلّم بهما ـ فقهياً ـ لمستويات المعيشة الفردية، لا يمكن تجاوزهما، وهما الإسراف كحد أعلى، والغنى كحد أدنى. والمقصود بالاسراف: هو الابتعاد الزائد عن الحد الطبيعي الوسط للمعيشة. كما ان المقصود بالغنى: هو امتلاك هذا الحد الطبيعي الذي يمكن الفرد من معيشة متوسطة عرفاً.

ولسنا نجد حاجة للاستدلال على هذين الحدين بملاحظة وضوح ذلك، وخصوصاً اذا لاحظنا الروايات التي مرت بنا قبل قليل، وان كنا نجد ان أدنى تأمل في طبيعة اهداف الدولة الاسلامية الاقتصادية يكفي للدلالة على ان الحد الأدنى الذي يرتضيه الاسلام هو الغنى المذكور، وان الحد الأعلى هو حد عدم الاسراف ـ كما مر ـ ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الدولة عليها أن تبذل كل امكاناتها المادية والتشريعية القانونية ونفوذها المعنوي، في سبيل الارتفاع بمستوى الطبقات المحرومة في المجتمع، وتوفير كل الظروف الملائمة لتحقيق حد الغنى المطلوب، كما أن عليها أن تبذل كل طاقاتها للضغط بشدة على الطبقات المترفة المتجاوزة للحد الطبيعي حتى تصل الى الحد الذي يرتضي فيه العرف العام صدق صفة عدم الاسراف عليه. وبهذا يتحقق التعادل المطلوب إسلامياً في المجتمع، وينمحي التفاوت غير الطبيعي بكل آثاره السلبية. إلّا ان زوال المجتمع الطبقي لا يعني زوال الفوارق بين مستويات المعيشة كلية. كلا، بل يعني ان الفوارق سوف تبقى ولكن على مستوى فوارق الدرجة ـ كما يعبّر الشهيد الكبير الصدر ـ لا على مستوى الطبقة. وليس هذا التفاوت عيباً، بل هو يشكل ـ حتماً ـ نقطة قوة اذا لاحظنا الأمرين التاليين:

أ ـ التفاوت في الامكانات الذهنية والعضلية للافراد، وبالتالي تفاوت الأعمال من حيث القدرة على الانتاج الجيد.

ب ـ قبول الإسلام بمبدأ أساس الملكية، مما يؤدي الى التفاوت في ملكيات الافراد وقدراتهم على تحقيق مستويات افضل. فاذا ما فسحنا المجال للافراد للعمل على رفع مستوياتهم، فقد وفرنا الدافع الانتاجي القوي، ولم نُمت حسن الابداع والسعي فيهم، الّا ان ذلك لايبقىٰ مطلقاً، وانما هو مقيد بعدم تجاوز الحد الأعلىٰ للمجتمع المتوازن العادل.

يجب ان لا نتصور ان توفير الحد الادنىٰ من قبل الدولة يؤدي الى الكسل والتواكل، فذلك تصور باطل، لأن الدولة لن تلجأ الى التوفير الكامل لهذا المستوىٰ، الّا اذا انعدمت الاساليب الاخرىٰ، كاسلوب توفير وسائل الانتاج للقادرين على العمل، أو توفير السيولة النقدية الممكنة لبناء رساميل صغيرة تعين الافراد على بناء حياتهم المعيشية المتوسطة، وغير ذلك. ومن هنا فان العكس هو الصحيح اذ سيكتسب الانتاج عناصر جديدة، اذا كانت سياسة الدولة تتجه الى هذا الهدف بكل متابعة وجد.

وهنا يجب ان نذكر بأن هذين الحدين لا يمكن تعيينهما بشكل جاد، وانما هما يتبعان الظروف المتغيرة، كمستوىٰ الانتاج، وتوفر المعادن، وكثافة السكان، وانعدام الازمات الاقتصادية، والمناخ الجغرافي، والظروف السياسية، والاجتماعية، وغير ذلك. ومن هنا يجب توفير جهاز خبير يتابع هذه المتغيرات ليكتشف ـ بالتالي ـ هويّة هذين الحدين علىٰ ضوئها.

كما يجب التذكير ـ بعد هذا ـ بأن التعادل الذي ذكرناه لا يتناول المستوىٰ الفردي بشكل مباشر، اذ ليست هناك علاقة حتمية بين مستوىٰ الدخل ومستوىٰ المعيشة، وان كانت هذه العلاقة قائمة في الحالات الطبيعية، ولكنها قد تنفصم ـ مثلاً ـ لعامل أخلاقي، كما في حالة الزهد، او لعامل قانوني، كما في حالة المنع القانوني من الإسراف، أو لأي عامل آخر. وعليه، فالدخل لا محدودية له في الدولة الاسلامية كمبدأ، ولكن هذا لا يعني أنها لا تستطيع السيطرة على نمو الدخل الفردي بشكل أهوج، فاذا رأت ان ذلك النمو الأهوج سوف يؤدي الى تداول الثروة لدىٰ فئة قليلة جدا، لها صفاتها غير الطبيعية، مما يسحب القدرت الاقتصادية في مجالات الانتاج والتبادل من الجماهير، أو رأت هذا النمو المتكاثر سوف يجعل من الصعب على الجهاز الاداري أن يحقق التوازن المطلوب، وأمثال ذلك،

فانها تستطيع التحديد من الدخل عبر المنع من الدخول في بعض المجالات الاقتصادية، ومنع تلك المجالات لرؤوس الأموال التعاونية، أو للشركات المساهمة، أو للافراد، أو للآخرين، أو تستطيع أن تفرض الضرائب التوازنية لتحقيق هذا الهدف. ولا مجال فعلاً للبحث عن الأُسس التشريعية لذلك، ولكنّا نشير الى القدرة القانونية التي يملكها وليّ الأمر المفترض الطاعة بنص القرآن الكريم، فـهي قدرة واسعة لتحقيق المصلحة الاجتماعية، والاهداف الاقتصادية المرسومة.

الدرس الأربعون

الضمان الاجتماعي

كما يصوره الإمام علي عليه السلام

ان الضمان الاجتماعي له مجالات عديدة:

منها المجال الاقتصادي، والمجال الحقوقي، والمجال الأمني، والمجال الأخلاقي والتربوي وغيرها.

الا انه عندما يطلق باللغة الاجتماعية المتداولة فان الاطلاق ينصرف أكثر فأكثر الى المجالين الاولين (الاقتصادي والحقوقي) ومن هنا ـ ولعدم توفر الفرصة لدراسة كل الجوانب ـ فقد اقتصرنا على الجانب الاول آملين أن نعطي نظرة سريعة مستندة الى نصوص نهج البلاغة، رغبةً في استجلاء الصورة الاسلامية المُثلىٰ.

موجز في التصور الاقتصادي الأمثل للاسلام:

ان الاسلام دين واقعي فطري، ولذا فهو لا يعمل على اغفال الحقائق الخارجية ومنها الحقيقة الفطرية، كما يسعى بكل الاساليب للارتفاع بمستوى الواقع الى الشكل الأمثل.

وعلى هذا فقد لاحظ الاسلام ـ في تصوره للوضع الاقتصادي السليم ـ واقع الانسان ودوافعه، وواقع المساحة التي يعيشها، ومن ثم خطط لإسعاد المجتمع في هذا المجال ضمن تخطيطه العام الأوسع.

وإذ لم نكن بصدد إعطاء النظرية الاسلامية فلابد من الاشارة الى خطوطها الرئيسية:

ومانعتقده ان الاسلام عيَّن المشكلة أولاً ثم راح يسعى للحل الجذري. وهذه المشكلة تتلخص

في أمرين (الظلم، والكفر بأنعم الله). ولو ارتفعا فقد حلت المشكلة تماماً.

فهذا القرآن الكريم بعد ان يذكر نِعَم الله، يعقّب على ذلك بقوله تعالىٰ: **﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار﴾**.

ومن هنا فاننا نجد الاسلام يصب كل جهوده لرفع هذين الجانبين من المشكلة فيعمل علىٰ تحقيق ما يلي:

اولاً: تنمية الانتاج والاستفادة القصوىٰ من النعم الموفرة.

وثانياً: تحقيق العدالة الاجتماعية والقسط، وقد أكد هذا كثيراً في مختلف نصوصه، ومنها جعل القسط أحد أهداف الانبياء الكبرىٰ.

وهو يرى ـ هنا ـ ان القسط لا يتحقق الا اذا تحقق مبدآن هما:

أ ـ التكافل الاقتصادي

ب ـ التوازن في مستوىٰ المعيشة.

وهما أمران يشترك الشعب والحكومة في القيام بأعبائهما على اختلاف بين المسؤوليات.

ولكي يتحقق التوازن الاقتصادي في مستوىٰ المعيشة يجب العمل على الارتفاع بالطبقة الفقيرة الى حد (الغنى)، وهو الحد الذي يوفر للانسان حاجاته الطبيعية. وقد جاءت في هذا نصوص شريفة؛ كما يعمل على منع الإسراف والهبوط بالمستوىٰ الذي تعيشه الطبقة المترفة والمسرفة الىٰ الحد الطبيعي، ولا يبقىٰ بين مستويات المعيشة إلا تفاوت معقول ومقبول يضمن قربها من جهة وبقاء الدافع المادي المحرك للانتاج الاكثر من جهة أخرى.

واننا لنجد الخطوات الاقتصادية التي قام بها الامام أميرالمؤمنين تسير كلها في هذا الاتجاه.

فلنتتبعها إذن تتبعاً سريعاً لنجد الروعة التي طرحها الاسلام وطبقها الإمام في دولته الاسلامية.

ونستطيع ان نقسم هذه الخطوات الى قسمين:

الخطوات التربوية النفسية العقائدية.

والخطوات القانونية التشريعية.

وكلها تصب في الاهداف الماضية كما سنلاحظ.

ولكن قبل بيان هذين القسمين يجب ان نلاحظ ان بعضهما قد يميل الى جانب تنمية الانتاج، والآخر الى العدالة في التوزيع، ولكن لما كان الحقل الانتاجي والحقل التوزيعي مترابطين بشكل رائع فقد آثرنا أن نقسمهما الى خطوات انتاجية واخرى توزيعية.

الامام يمهد لتطبيق الاطروحة الاقتصادية تمهيداً نفسياً:

ويمكننا ان نختار من تعليمات الامام الامور التالية:

١ـ العمل على تعميق العقيدة في النفوس بحيث يتحول الوجود الانساني الى وجود موحِّد مطيع لله تعالىٰ مضحٍّ في سبيله بكل ما يملك. ونهج البلاغة مليء بمثل هذه التربية العقائدية.

ومن الواضح ان العقيدة اذا تعمقت انبثقت منها مفاهيم اجتماعية رائعة لها تأثيرها الاكبر في مسير الحياة الاجتماعية، وتلك من مثل مفاهيم: (خلافة الانسان لله) و(التحويل المالي للانسان من قبل الله) و(الأخوّة الاسلامية) و (الربح والخسارة في التصور الاسلامي) وغيرها.

كما ان هذه الحقيقة والمفاهيم تترك آثارها في صياغة العواطف الإسلامية نحو المتقين والاخوة المؤمنين مما تمهد أكبر التمهيد لتطبيق التصور الاسلامي المذكور. والاندفاع نحو الإنفاق، وهكذا يتم الربط بين الزهد والإنفاق.

يقول عليه السلام للعلاء بن زياد الحارثي وقد رأىٰ سعة داره:

«ما كنت تصنع بسعة هذه الدار في الدنيا، وأنت اليها في الآخرة كنت أحوج؟ وبلىٰ ان شئت بلغت بها الآخرة، تقري فيها الضيف وتصلُ فيها الرحم، وتطلع منها الحقوق مطالعها، فاذا أنت قد بلغت بها الآخرة.

٢ـ ونهج البلاغة مليء أيضاً بالتعليمات التي تحقق للانسان نظرة طريقية للجوانب المادية في هذه الحياة ﻓ «من أبصر بها بصَّرَته، ومن أبصر اليها أعمته».

٣ـ التأكيد على ذم الحياة المترفة التي لا تشعر بآلام المعوزين، وهكذا ذمٌّ الاسراف والمسرفين وبيّن انحرافهم عن الصراط الانساني.

يقول الامام علي عليه السلام:

«أقبَلُوا على جيفَةٍ قد ٱفتَضَحُوا بأكْلِها وٱصطلَحوا على حُبِّها، ومَن عَشِقَ شيئاً أعشىٰ بَصَرهُ،

وَأَمرضَ قَلبَهُ، فهو ينظر بعين غير صحيحة قد خرقت الشهوات عقلَهُ، وأماتت الدنيا قـلبه وولهت عليها نفسه، فهو عبدٌ لها ولمن في يديه شيء منها،...» وهكذا يستمر هذا الوصف الى ان يشرف بهم على سكرات الموت فيقول: «فهو يعض يده ندامةً علىٰ ما أصحرَ له عند الموت من أمره، ويَزهَدُ فيما كان يرغب فيه أيام عمره، ويتمنىٰ أن الذي كان يغبطه بها ويحسده عليها قد حازها دونه!»، الى ان يقول عليه السلام: «فصار جيفةً بين أهله، قد أوحشوا من جانبه، وتباعدوا من قربه، لا يُسعدُ باكـياً، ولا يُجيب داعياً»[1]

ويقول في خطبة رائعة أخرىٰ: «سلطانها دوَلٌ (أي الدنيا) وعيشها رنق، وعذبها أجاج، وحلوها صبرٌ، وغِذاؤها سمامٌ، وأسبابها رمامٌ، حيُّها بعرض موتٍ، وصحيحُها بعرض سُقمٍ، مُلكُها مسلوب، وعزيزُها مغلوب، وموفورها منكوب» ـ الى ان يقول عليه السلام: ـ «أفهذه تُؤثرون، أم إليها تطمئنون، أم عليها تحرصون؟»[2]

ولتحقيق السمو في آمالهم يقول:

«ولو تعلمون ما أعلمُ مما طوي عنكم غيبُهُ، إذاً لخرجتم الى الصُّعداتِ تبكون على أعمالكم، وتلتدمون علىٰ أنفسِكم، ولتركتم أموالكم لا حارس لها ولا خالف عليها».

«أما رأيتم الذين يأملون بعيداً، ويبنون مشيداً، ويجمعون كثيراً، كيف أصبحَت بيوتهم قبوراً، وما جمعوا بورا، وصارت أموالهم للوارثين وأزواجُهم لقوم آخرين».

«ألا فما يصنع بالدنيا من خُلقَ للآخرة! وما يصنع بالمال من عمّا قليلٍ يُسلَبُه وتبقىٰ عليه تبعته وحسابه».

ويتحدث عن الرسول صلى الله عليه وآله فيقول: «ولقد كان صلّىٰ الله عليه وآله وسلم يأكل عـلىٰ الأرض، ويجلس جلسة العبد، ويخصف بيده نعله، ويرقع بيده ثوبه، ويركب الحمار العاري ويردف خـلفه، ويكون الستر علىٰ باب بيته فتكون فيه التصاوير فيقول: «يا فلانه ـ لإحدىٰ أزواجه ـ غيّبيه عنّي، فإنّي إذا نظرتُ إليه ذكرتُ الدنيا وزخارفَها».

من كتاب له الىٰ زياد:

---

١ - نهج البلاغة: ص ١٦٠ـ١٦١.

٢ - نهج البلاغة: ص ١٦٥

«فدع الإسراف مقتصداً، واذكر في اليوم غداً، وأمسك من المال بقدر ضرورتك، وقدم الفضل ليوم حاجتك، أترجو أن يعطيك الله أجر المتواضعين وأنت عنده من المتكبّرين، وتطمع ـ وأنت متمرّغ في النعيم تمنعه الضعيف والأرملة ـ أن يوجب لك ثواب المتصدّقين؟ وإنما المرء مجزي بما أسلف، وقادم علىٰ ما قدّم».

٤ ـ التذكير الدائم بأن المال مادة الشهوات، وأنه سبب لانحراف الإنسان إن لم يُبذل في سبيل الله.

فقد أمر واليه «أن يكسر نفسه من الشهوات ويزعها عند الجمحات فإن النفس أمّارة بالسوء إلّا ما رحم الله».

وقال عليه السلام «المال مادة الشهوات».

«ما جاع فقير إلّا بما متّع به غني».

٥ ـ تعميق مفهوم العمل في سبيل الله ونسيان الذات في هذا الصدد، وإذا تعمّق هذا المفهوم حلّت مشكلة التعارض بين المصالح الذاتية والمصالح الاجتماعية، وكان التمهيد الأروع لتحقيق القسط.

ومن أروع النصوص تطبيقاً للتوحيد بين المصالح الذاتية والاجتماعية قوله:

«فلا تحملنّ علىٰ ظهرك فوق طاقتك، فيكون ثقل ذلك وبالاً عليك، وإذا وجدت من أهل الفاقة من يحمل لك زادك الىٰ يوم القيامة فيوافيك به غداً حيث تحتاج اليه فاغتنمه وحمّله إيّاه، وأكثِر من تزويده وأنت قادر عليه، فلعلك تطلبه فلا تجده، واغتنم من استقرضك في حال غناك ليجعل قضاءه لك في يوم عسرتك، واعلم أن أمامك عقبة كؤوداً...».

٦ ـ التأكيد علىٰ لزوم العمل وتحصيل الرزق وعدم الذلّة عند الحاجة.

يقول عليه السلام:

«قد تكفّل لكم بالرزق، وأُمرتم بالعمل، فلا يكوننّ المضمون لكم طلبه أولىٰ بكم من المفروض عليكم عملُه».

٧ ـ تركيز الإحساس بآلام الآخرين وخصوصاً في مجال تحسيس الحكام بالتفكير الدائم بضُعفاء شعوبهم، فيقول:

«وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون الوالي علىٰ الفروج والدماء والمغانم والاحكام وإمامة

المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلّهم بجهله».

ويقول عليه السلام:

«فمن آتاه الله مالاً فليصل به القرابة، وليحسن منه الضيافة، وليفك به الأسير والعاني، وليعط منه الفقير والغارم، وليصبر نفسه علىٰ الحقوق والنوائب ابتغاء الثواب، فإن فوزاً بهذه الخصال شرف مكارم الدنيا، ودرْك فضائل الآخرة ـ إن شاء الله ـ».

٨ ـ إعطاء صورة عن المثل الأعلىٰ، وهي تتمثل تاريخياً بالأنبياء عليهم السلام وبه عليه السلام كقائد يمارس القيادة الفعلية في ذلك المجتمع علىٰ أساس نهج الأنبياء.

يصفهم فيقول عنهم: (وكانوا قوماً مستضعفين، قد اختبَرَهُمُ ٱلله بالمخمصةِ وٱبتلاهُم بالمجهَدةِ، وٱمتحَنَهُم بالمخاوف، ومخضهم بالمكاره، فلا تعتبروا ٱلرضىٰ وٱلسخط بالمال وٱلوَلدِ جَهلاً بمواقع الفتنة، والاختبار في موضع الغنىٰ والاقتدار. فقد قال سبحانه وتعالىٰ: ﴿أيحسبون ان ما نُمِدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون﴾ فان الله سبحانه يختبر عباده المستكبرين في أنفسهم بأوليائه المستضعفين في أعينهم).

ويقدم بنفسه النموذج العملي الصادق:

حيث يقول: «فو الله ما كنزت من دنياكم تبراً ولا ادخرت من غنائمها وَفراً، ولا اعددت لبالي ثوبي طمراً، ولا حزت من ارضها شبراً».

وَأيمُ اللهِ ـ يميناً استثني فيها بمشيئة الله ـ لأرُوِّضَنَّ نفسي رياضةً تهش معها الى القرص اذا قدرت عليه مطعوماً، وتقنع بالملح مأدوماً، ولأدَعَنَّ مقلتي كعين ماء نضب معينها، مستفرغةً دُمُوعها، اتمتلئ السائمة من رعيها فتبرك؟ وتشبع الرَّبيضَةُ من عُشبها فتربض، ويأكل عليٌّ من زادِه فيهجع؟ قرَّت اذاً عينُه اذا اقتدىٰ بعد السنين المتطاولة بالبهيمة الهاملة.

٩ ـ اعطاء بعض الصور المتكاملة عن مجتمع المتقين واتصافه بكل عناصر التقدم المادي بالاضافة للتقدم المعنوي.

التنمية الاقتصادية:

يقول عليه السلام:

«واعلموا ان المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا وآجل الآخرة فشاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم اهل الدنيا في آخرتهم، سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، واكلوها بافضل ما أكلت، فحظوا من الدنيا بما حَظِي به المترفون».

العمل الاقتصادي

ويقول عليه السلام:

«ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيراً المقيم منهم والمضطرب بماله والمترفق ببدنه، فانهم مواد المنافع وأسباب المرافق وجُلابها من المطارح والمباعد».

١٠ـ وبالتالي التأكيد على ربط الانتاج بالتوزيع، وذلك كما جاء في كتاب الامام الى حبيبه محمد بن ابي بكر وعامله على مصر.

اما على الصعيد القانوني:

فاننا نلمح التطبيق الكامل للتعاليم الاسلامية في دولته ونذكر من الخطوات التي تمت في هذا السبيل:

١ـ قول الامام لواليه على مصر ان التجار هم مواد المنافع وهذا يعني ان التجارة يجب أن تتخذ وجهة اقتصادية وتبتعد عن ألاعيب الانحراف بالمال عن وظيفته الرئيسية فيقول عليه السلام:

«ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوصِ بهم خيراً: المقيم منهم والمضطرب بماله والمترفق ببدنه فانهم مواد المنافع وأسباب المرافق وجُلابها من المطارح والمباعد».

٢ـ واعلانه عن الاتجاه الاسلامي لمنح نتيجة العمل على المادة الابتدائية أو شبهها (كما يؤخذ في الحرب) للعامل نفسه ولهذه القاعدة تأثيرها الى حدٍ ما حتى في المجال الآخر (اي العمل على غير المادة الابتدائية) فيقول عليه السلام لأحد اصحابه وقد جاءه يطلب مالاً:

«ان هذا المال ليس لي ولا لك، وانما هو فيء للمسلمين، وجلبُ اسيافهم، فان شركتهم في حربهم كان لك مثل حظّهم، وإلا فجناةُ أيديهم لا تكون لغير أفواههم».

٣ـ توفير اقصى حدٍ من الأمن الاجتماعي الذي يساعد للغاية على تحقيق الاهداف الاسلامية في المجال الاقتصادي.

ويتم ذلك عبر تطبيق نظام العقوبات الصارم بحق عمليات الاغتيال الاقتصادي والسرقة وقطع الطريق والربا والاحتكار والكنز والقمار وإهدار الثروات، وقد راح يعلنُ انه سيسترجع اموال الأمة حتى ولو تزوجت به النساء.

فيقول عليه السلام ـ عن بعض الاموال التي رأى انها اخذت بغير حق ـ :

«والله لو وجدته قد تُزوِّج به النساء، ومُلِك به الإماء لرددته، فانه في العدل سَعَة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه اضيق».

وبالنسبة للاحتكار يقول لمالك:

«فامنع من الاحتكار، فان رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً، بموازين عدل، وأسعارٍ لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حُكرةً بعد نهيك اياه فنكّل به وعاقبة في غير إسراف».

والملاحظ هنا ايضاً ان المنع من الاحتكار هو نوع من انواع السيطرة المركزية على الاقتصاد، ومن هنا فهو يطرح التسعير الحكومي.

٤ـ ومن المبادئ العملية التي طرحها الامام اتباعاً للاسلام هو مسألة التأكيد الحكومي وتوجيه السياسة الاقتصادية نحو الطبقة الفقيرة أو كما عبر الامام (الطبقة السفلىٰ) ومن الواضح ما لهذا التأكيد من دور في تحقيق التوازن، وبالتالي تحقيق العدالة الاقتصادية فيقول لمالك:

«ثم الله الله في الطبقة السفلىٰ من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين، وأهل البؤسىٰ، والزّمنى، فان في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً، واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم، وآجعل لهم قسماً من بيت مالك، وقسماً من غلات صوافي الاسلام في كل بلد، فإن للاقصى منه مثل الذي للأدنىٰ... فان هؤلاء من بين الرعية احوج الى الانصاف من غيرهم...».

٥ـ طرح مسألة التسوية في العطاء في الاموال العامة التي يشترك فيها المسلمون على السواء، وكانت هذه خطوة ثورية أزعجت الكثير من ذوي التكبر والاشراف فراحوا يتوسلون بمختلف الوسائل ليعدل عن هذه السياسة ولكنه كان يجيبهم بأمثال هذه الاجوبة:

«أتأمروني ان أطلب النصر بالجور فيمن وُلّيت عليه، والله لا أطور به ما سمر سمير، وما أمّ نجمٌ في السماء نجماً، لو كان المال لي لسويتُ بينهم فكيف وانما المال مال الله، الا وإن إعطاء المال في غير حقه تبذير واسراف».

٦ـ العمل على منع تركّز الثروة باساليب مختلفة:

منها: ما مرّ من منع الاحتكار والكنز، والتسعيرة الحكومية، ومنها الاصرار على جمع الضرائب الزكوية الثابتة، ومنها فرض الضرائب (غير الزكوية المتعارفة) على الاجناس.

فقد ورد عنه عليه السلام في رواية صحيحة انه وضع على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً. ومنها التشجيع المتواصل على الإنفاق الحسن المستحب. هذا الى ما في تطبيق باقي القوانين الاسلامية ـ كالارث ـ من دور في تفتيت المال ومنع تركز الثروة.

كانت هذه بعض الخطوات الاقتصادية الاسلامية الضخمة التي خطاها على الصعيد القانوني لتحقيق الاهداف الكبرىٰ التي اخذ على الامة عهداً ان تصبر على تحقيقها.

وهذه هي الصورة الاسلامية للمجتمع الاسلامي السليم، ولكن ما هو الواقع؟

ان الواقع الاقتصادي القائم اليوم يختلف تمام الاختلاف عنها. فانك لتجد اختلال التوازن الى حدٍ ضخم جداً، فيصل الدخل المتوسط لدى بعض المسلمين الى الصفر في حين يصل الدخل المتوسط في محل آخر الى ١٨/٠٠٠ دولار، وتجد تحول مبدأ التكافل العام الى مجرد مساعدات صغيرة تمنح لتحقيق اغراض سياسية بحتة... اما التنمية الانتاجية فهي اما معدومة أو انك تجدها تنمية كاذبة بقيام معامل المونتاج المعتمدة علىٰ الكفر العالمي تماماً والتي تفقد صفتها المستقلة. هذا من جهة ومن جهة أخرىٰ فهي تصب في جيوب مجموعة من المترفين الكبار المستغلين.

وهكذا نجد الترف والاسراف في جهة، والجوع والحرمان في جهة اخرىٰ، ونجد كل منطقة تتعامل مع المنطقة الاسلامية الاخرىٰ كعميل اجنبي لا فرق بينه وبين اي عميل آخر.

وهكذا يصدق قوله عليه السلام في تعبير رائع عن الصورة القائمة «اضرب بطرفك حيث شئت من الناس، فهل تبصر الا فقيراً يكابد فقراً، أو غنياً بدّل نعمة الله كفراً، أو بخيلاً اتخذ البخل بحق الله وفراً... أفبهذا تريدون أن تجاوروا الله في دار قدسه، وتكونوا أعزّ أوليائه عنده؟ هيهات...».

وفي ختام هذا الحديث نود أن نقدر للثورة الاسلامية الكبرىٰ في ايران ـ بقيادة الامام الزاهد

العالم الشجاع الخميني الكبير ـ ما قامت به من خطوات رائعة في سبيل اعادة الصورة الاسلامية الاوفر، وتحقيق الاهداف الكبرىٰ الاخرىٰ، ونحن نشير الىٰ ذلك باختصار:

١ـ العمل على تنمية الانتاج وشكر أنعم الله باكتشاف الذخائر المتوفرة ولكن في اطار نفي السيطرة الاجنبية وحذف ما يقرب من اربعين ألف خبير كانوا يمتصون دماءنا دون رحمة ويمهّدون للاستعمار السياسي والثقافي.

٢ـ العمل على تحقيق القسط الاجتماعي عبر تنفيذ مبادئ على جميع المنابع وتحقيق سيطرة قوية على المنابع الأم مع الفسح المشروط للملكية الخاصة لكي تعمل عملها في اطار تنمية الانتاج ودون أن تؤثر على اختلاف التوازن أو تنكص عن أداء مهمة التكافل.

٣ـ العمل الحثيث على تركيز المقومات النفسية التي أشرنا إليها حتىٰ لنكاد نجزم انها اليوم اكبر تأثيراً من اي اجراء قانوني.

٤ـ تطبيق الاحكام الاسلامية الثابتة واحداً بعد الآخر مما يترك اكبر الآثار في هذا المجال.

٥ـ التأكيد على الطبقة المحرومة وبذل اقصى المساعي للارتفاع بها.

٦ـ العمل على منع تركّز الثروة، والافادة من باقي الاشعاعات الاسلامية.

ان ثورتنا الاسلامية لتفتخر انها اتبعت رسول الله ﷺ خير اتّباع وطبقت تعاليمه الإلٰهية التي فهمها تلميذه أميرالمؤمنين عليه السلام وطبّقها في عهده الزاهر.

الدرس الحادي والأربعون

مسؤولية الدولة في الاقتصاد الإسلامي

يمكن تلخيص مسؤولية الدولة بما يلي:

١ـ الضمان الاجتماعي:

فهي أولاً: توفر للفرد وسائل العمل؛ فإذا عجز عن كسب معيشته أو لم تتمكن الدولة من منحه فرصة العمل، طبقت مبدأ الضمان الذي يرتكز ـ في مبرراته المذهبية ـ على أساسين: هما التكافل العام وحق الجماعة في موارد الدولة العامة. فالتكافل لا يقتضي أكثر من إشباع الحاجات الضرورية، بينما يفرض حق الجماعة إشباعاً أوسع. فنلاحظ هذين الأساسين:

الأول: التكافل العام

إذ يفرض الإسلام على المسلمين كفالة بعضهم البعض. ودور الدولة هنا دور الزام الرعية بواجباتها كآمرة بالمعروف تماماً، ولكن ما هو القدر الواجب على الكفالة؟

إن من يلاحظ النصوص يجد أن الكفالة في حدود الحاجات الشديدة، وقد ربط الإسلام بين الكفالة ومبدأ الاخوّة العامة، فأعطى الحكم مبدأ خلقياً.

الثاني: حق الجماعة في موارد الدولة:

وهو يوجد مسؤولية مباشرة للدولة تفرض عليها ضمان مستوى الكفاية من المعيشة لكل فرد مسلم. فالضمان هنا ضمان إعالة، والكفاية مفهوم مرن يتغير بتغير الظروف. فعلى الدولة إشباع الحاجات الأساسية وغير الأساسية مما يدخل في الكفاية. والنصوص واضحة في ذلك، والأساس النظري لهذا الضمان هو كون الموارد كلها للجماعة:

﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[١].

وأما الموارد التي تمكن الدولة من ذلك فهي القطاعات العامة بالإضافة إلى (الزكاة) فقد جاء في آية الأنفال:

﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول... كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[٢].

فالتعليل يشير إلى حق الجماعة وأن القطاع العام طريقة لضمانه. هذا وقد أفتى البعض بوجوب ضمان الذمي أيضاً.

٢ـ التوازن الاجتماعي:

إحداهما كونية: وهي تفاوت الأفراد في الخصائص والمؤهلات التي لم تنبع من ظروف اقتصادية ـ كما تزعم الماركسية ـ وإلّا فلماذا كان هذا الفرد سيداً وذاك عبداً وهذا ذكياً وذاك غبياً ولماذا لم يكن العكس؟ فالاختلاف حقيقة كونية.

والثانية هي القاعدة المذهبية:

(العمل أساس الملكية).

وعلى ضوء هاتين الحقيقتين يضع الإسلام فكرة التوازن بعد أن يؤمن بوجود التفاوت في الدخل على ضوء اختلاف المؤهلات والقدرات على العمل.

فيرى أن التوازن الاجتماعي هو توازن في مستوى المعيشة لا في مستوى الدخل، والأول يعني تداول المال بين أفراد المجتمع بشكل ينتج لكل فرد العيش في المستوى العام وإن اختلفت الدرجات فيه، فالاختلاف اختلاف درجة لا اختلاف صارخ وتناقض كلي، وهذا لا يعني أن الدولة توجد التوازن في لحظة بل يعني أن تجعله الدولة هدفاً لها، وساعدها الإسلام في ذلك بتحريم الإسراف من جهة وبرفع مستوى الأفراد إلى الأعلى ليقرب بين المستويات من جهة أخرى.

فتعميم الغنى هدف تضعه النصوص أمام ولي الأمر؛ ولكن ما هو حد الغنى الذي جعلته النصوص

---

١ - البقرة: ٢٩.

٢ - الحشر: ٧.

الحد النهائي لتناول الزكاة (تعطيه من الزكاة حتى تغنيه)؟ اننا لو رجعنا إلى النصوص وجدنا أنه يعني: إنفاق الفرد على نفسه وعائلته حتى يلحق بالناس.

الامكانات التي وفّرها الاسلام لتحقيق التوازن

اما الامكانات التي وفرها للدولة فتتلخص في ما يلي:

أولاً: الامكانات العقائدية والروحية.

ثانياً: الامكانات التشريعية القانونية.

ثالثاً: الامكانات المادية الثابتة.

أولاً: الامكانات العقائدية والروحية

ويكفي أن نقول هنا أن العقيدة الإسلامية توفر أروع جو لتطبيق المذهب الحياتي المنسجم معها (فإن العقيدة تدفع المسلم إلى التكليف وفقاً للمذهب بوصفه نابعاً من تلك العقيدة، وتضفي على المذهب طابعاً إيمانياً وقيمة ذاتية، بقطع النظر عن نوعية النتائج الموضوعية التي يسجلها في مجال التطبيق العملي، وتخلق في نفس المسلم شعوراً بالاطمئنان النفسي في ظل المذهب باعتباره منبثقاً عن تلك العقيدة التي يدين بها)[١].

فلو لاحظنا أن الإسلام يربط كل الربط بين العقيدة والنظم الإسلامية والنظام السياسي بحيث يشكل هذا مقوماً للنظم الأخرى ومنها النظام الاقتصادي،

كما لاحظنا المقام الديني الذي يمتلكه الرسول ﷺ أو الإمام المعصوم أو نائب الإمام الفقيه العادل من حيث كونه رابطاً للأمة ـ إمامة ومرجعية في الفتيا ـ مع القيم الروحية التي تؤمن بها،

وكذلك لو لاحظنا النظام الأخلاقي التربوي الإسلامي الذي يوجد آصرة الحب المتبادل بين الإمام والأمة ـ وهي لغة تتجاوز حتى حدود الاخوة الطبيعية ـ ،

وهكذا لو تأملنا تلك القناعة التي يوجدها في الإفراد بحيث يشعرون جميعاً بأنَّ المهمة مهمتهم وأنَّ عليهم هم أن يتحملوا مسؤولية تطبيق النظام،

١ - اقتصادنا: ص ٢٧٢.

وأخيراً لو ركزنا على الآثار التربوية التي تتركها العبادات والأعمال القريبة على النفوس حيث تتربّى على العمل في سبيل الله دائماً ناسية كل المصالح الشخصية في سبيل الهدف الأسمىٰ،

نعم لو أدركنا هذه النقاط وغيرها فإننا سندرك أية إمكانية ضخمة تملكها الدولة الإسلامية في مجال تحقيق أهدافها ومسؤوليتها.

ثانياً: الامكانات التشريعية

والامكانات التشريعية أيضاً ربما لا تقل قدرة عن الامكانات العقائدية في مجال تحقيق الأهداف وها نحن نذكر منها ما يلي:

١ـ طبيعة التشريع الإسلامي

ونقصد بها هذا التخطيط الإلهي الدقيق الذي تتعاون كل قطعاته في تحقيق الأهداف الاجتماعية الإسلامية (ويكفي أن نشير هنا إلى محاربة الإسلام لاكتناز النقود، وإلغائه للفائدة، وتشريعه لأحكام الارث)[١].

كل هذه الأحكام وغيرها تصب في مسير واحد لتحقيق التوازن والتكافل وهي المسؤولية الملقاة على عاتق الدولة.

٢ـ قدرة ولي الأمر التشريعية

حيث خول صلاحية ملء منطقة المباحات في الأصل شرعاً بقوانين إلزامية تتناسب والمصلحة التي يراها ولي الأمر في إطار من الشورى الواسعة النطاق.

وهذا يعني أن الإمام يستطيع أن يخطط لتوجيه النشاط الاقتصادي كله ـ في حدوده المباحة ـ ومن ذلك:

أ ـ السيطرة على التضخم بشتى السبل الممكنة.

ب ـ توجيه الصناعة والزراعة والتجارة الوجهة المناسبة للخطة الاقتصادية التي يراها أصلح.

ج ـ دفع رؤوس الأموال الفردية إلى السوق الاقتصادية عبر إيجاب ذلك إذا رأى المصلحة.

---

١ - إقتصادنا: ص ٦٣٤.

د ـ تقليل سيطرة أيٍّ من القطاعين العام والخاص ـ أو رفعها وفق المصلحة ـ على أي قطاع من القطاعات الاقتصادية وغير ذلك.

٣ـوجود باب الأحكام الثانوية

وهي الاحكام التي تقوم على أساس قواعد تتقدم على الأحكام الأصيلة للإسلام عند التعارض محققة الأهداف الإسلامية من اليسر والمصالح. وهذه الأحكام تؤدي إليها قواعد مثل:

قاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج.

وجود هذا الضرر ـ المنهي عنه ـ ومساحته وكونه مباشراً أو غير مباشر وبحوث مفصلة لا مجال لها هنا.

٤ـقدرة الدولة على إلزام الافراد بالعمل بواجباتهم الإسلامية

وهي تتيح لها متابعة الانسجام الفردي مع الأهداف الكبرى.

ثالثاً: الامكانات المادية (المالية)

وسنستعرض في الدرس التالي أهم هذه الامكانات مشيرين إلى أن هناك الكثير من الأبواب التي فتحها الإسلام للأفراد ليقوموا بشكل مباشر بالعمل على تحقيق الأهداف الاقتصادية.

الدرس الثاني والأربعون

واردات الدولة الاسلامية

تتمثل أهم واردات الدولة الإسلامية بما يلي:

١ـ الزكاة: هي في اللغة: الطهارة والنماء.

وفي الشريعة: ما يخرجه الإنسان من حق الله تعالى المعين إلى مستحقيه. فهي إذن من الضرائب المالية الثابتة.

اما الصدقات فتعم الواجبة والمندوبة.

وكانت الزكاة تشمل أولاً أنواع الصدقة الواجبة: أي تشمل الزكاة ـ بالمعنى الأخص ـ والخمس.

فقد جاء في كتاب رسول الله ﷺ لملوك حمير «وآتيتم الزكاة من المغانم خمس الله وسهم النبي وصفيه وما كتب الله على المؤمنين من الصدقة»[١].

فكلما جاء ذكر الزكاة مقروناً بالصلاة فإن المراد به هو المعنى الأعم. أما إذا قرنت بالخمس فإن المراد بها هو المعنى الأخص.

وعلى أي حال فالمقصود هنا هو المعنى الأخص.

وهذه الزكاة كانت أول فريضة على المسلمين إلّا أنها كانت اختيارية في بادئ الأمر، وقد أثنى القرآن عموماً على دفعها في بادئ الأمر، ثم طلب أخذها ﴿خذ من أموالهم...﴾[٢].

ولم يذكر القرآن مقادير الزكاة وإنما ذكرتها السنة.

---

١ – فتوح البلدان: ج ١، ص ٥٨، وسيرة ابن هشام: ج ٤، ص ٢٥٨، والأموال لأبي عبيد: ص ١٣.

٢ – التوبة: ١٠٣.

شروط من تجب عليه الزكاة: البلوغ، والعقل، والحرية، والملك، والتمكن من التصرف (فلا تجب في الوقف ولا النماء ولا المرهون) وبلوغ النصاب.

ما تجب فيه الزكاة: الأنعام الثلاثة: (الإبل والبقر، والغنم).

النقدان: الذهب والفضة.

الغلات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب.

المستحب منها على اختلاف: الثمار والحبوب والتجارة والخيل والإناث.

زكاة الأنعام: ويشترط فيها بالإضافة للشرائط العامة:

النصاب، والسوم، والحول كل الحول، وأن لا تكون عوامل.

زكاة النقدين: ويشترط فيها ـ إضافة للشروط العامة ـ:

النصاب: في الذهب عشرون ديناراً (٦٩/١٢) غم وفيه نصف دينار وكلما زاد ٤ دنانير (١٣/٨٢٤ غراماً) ففيها عشر الدينار (٠/٣٤٠٦) غم.

وفي الفضة مئتا درهم = ٤٨٤ غم وفيه خمسة دراهم (١٢/١) غم، ثم كلما زاد أربعين (٩٦/٨) كان فيها درهم واحد (٢/٢٤٠) غم.

كونهما منقوشين بسكة المعاملة.

الحول.

الغلات الأربع: ويشترط فيها ـ بالاضافة الى الشروط العامة ـ:

بلوغ النصاب: ٣٠٠ صاع (٧٤٧/٢٠٧) كغم حال الجفاف.

التملك بالزراعة أو انتقال الزرع إلى ملكه قبل تعلق الزكاة.

وفي إطار الزكاة تدخل زكاة الفطرة التي تؤخذ يوم الفطر.

٢ـ الخمس: ويجب في سبعة أشياء.

الأول: ما يغتنم في الحرب.

الثاني: المعدن.

الثالث: الكنز.

الرابع: الغوص.

الخامس: ما يفضل من مؤونة السنة.

السادس: الأراضي التي اشتراها الذمي من مسلم.

السابع: الحلال المختلط بالحرام.

وأصل الخمس مشروع في القرآن الكريم بمجيء آية الخمس. فهي وإن وردت في مورد خاص إلا أن حكمها عام في رأي مدرسة أهل البيت عليهم السلام فهم يعتبرون نصفه للإمام ونصفه لذوي القربى من الرسول صلى الله عليه وآله في حين يعتبرها السنة مخصوصة بغنائم الحرب حيث خمسها يقسم على خمسة أسهم أحدها للرسول والباقي لليتامى وذوي القربى والمساكين.

وروايات أهل البيت كلها تؤكد المعنى الأول.

وهناك روايات من أهل السنة تؤكد:

أن الرسول أخذ الخمس من غير غنائم الحرب كالركاز (الذهب والفضة) أو (الكنز) أو (المعدن) وهذا ما أكده القاضي أبو يوسف في كتاب (الخراج) حيث ذكر ذلك وأضاف (الغوص).

كما أن هناك روايات سنية تؤكد الرأي الشيعي.

كما عن ابن عباس قوله: كان يقسم الخمس على ستة، لله وللرسول سهمان، وسهم لأقاربه حتى قبض.

وكان الخمس لذوي القربى تعويضاً عن الصدقة كما جاء في روايات قوية عن الفريقين.

٣ـ الخراج: ويراد به ما يفرضه الإمام من مبلغ أو قدر معين على الأرض العامرة المستولى عليها من الكفار.

ففي خبر حماد: أن الإمام موسى بن جعفر الصادق عليه السلام قال: «ان الأرض التي أخذت عنوة، موقوفة متروكة بيد من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على قدر طاقتهم من الخراج».

وأرض الخراج: هي الأرض التي تفتح وهي عامرة بشرياً وهي مملوكة للأمة، وربما جاء تعبير الخراج حتى في الأرض الموات التي أحياها الفرد.

«من أحيا من الأرض من المسلمين فليعمرها، وليؤدِّ خراجها إلى الإمام وله ما أكل منها».

أو جاء التعبير عنه بالطسق «من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها».

وهذا يؤيد الرأي القائل بأن الإحياء يؤدي إلى تمتع الفرد بحق في الأرض وتبقى ملكية رقبة الأرض للإمام. «الشيخ الطوسي».

وربما أيده بعض علماء السنة في الأرض التي تسقى بماء الخراج (النهر المفتوح).

والمُزارع الذي يعمل في أرض المسلمين مستأجر، للإمام أن يبدل عقد الإجارة عند الانتهاء.

أما الذي يعمل في أرض الموات فهو صاحب حق.

وكذلك فإن الأرض العامرة طبيعياً يؤجرها الإمام لو شاء فيأخذ الخراج. ولا يتناول الخراج الأرض العشرية التي أسلم عليها أهلها طوعاً.

مقدار الخراج: رغم أن هناك اختلافاً في تحديد هذا إلا أن الظاهر أن أمره متروك لولي المسلمين.

هذا وقد جرت عادة الخلفاء أن يشرفوا بأنفسهم على جباية الخراج ليتمكنوا ـ عند الريب ـ من محاسبة الولاة مما سمي بنظام (المقاسمة).

كما كانت هناك محاولات لتبديل الأراضي الخراجية إلى أراض عشرية (زكاتية) منعها عمر بن عبدالعزيز وقيل المنصور أيضاً.

٤ـ الجزية: وقد جاء بها القرآن الكريم: وتسقط بالإسلام بعكس الخراج وكأنها في قبال الزكاة على المسلمين وجزاء على الأمن المتوفر لهم.

وتؤخذ من اليهود والنصارىٰ من أهل الكتاب أو ممّن له شبهة كتاب كالمجوس.

ولا تؤخذ من الصبيان والمجانين والنساء والعاجزين.

ولا تقدير خاصاً ـ عندنا ـ للجزية، وأن قدرها بعض العلماء من أهل السنة[1].

وهي قد توضع على الرؤوس وعلى الأرض (وهناك رأي مخالف) بل على غيرها. وحينئذ فوضعها على قسم يسقطها عن القسم الآخر.

---

١ - النظم الاسلامية: ص ١٦٤.

وهي حولية كالزكاة والخراج كما يصرح الإمام الخميني.

هذا وقد كان اليونان قد وضعوا الجزية قبل الإسلام على سكان آسية الصغرى إلا أنها كانت سبعة أضعاف جزية المسلمين.

٥ـ الفيء: ويعني الرجوع لغة.

واصطلاحاً: هو المال الذي أصابه المسلمون عفواً دون قتال ودون إيجاف بخيل ولا ركاب، ويرجع للإمام وربما دخل في الأنفال.

٦ـ الضرائب المالية الأخرى: التي يفرضها ولي الأمر على مختلف المرافق الحياتية. ومنها:

العشور، والمكوس التي تتقاضاها الدولة على التجارات الواردة.

وكذا الضرائب المفروضة على الصناعة والزراعة.

والضرائب التي تتقاضاها الدولة نتيجة المخالفات.

٧ـ واردات الأنفال: وهي أملاك الإمام والدولة، وتشمل مساحات وأموراً مختلفة.

منها: الموات من الأراضي حتى التي باد أهلها وكانت عامرة.

ومنها: كل أرض لا ربَّ لها.

ومنها: رؤوس الجبال والأودية والآجام.

ومنها: ما كان للملوك من قطائع وصفايا.

وتدخل فيه (فدك).

وتكون خالصة للإمام.

ومنها: صفو الغنيمة.

ومنها: الغنائم التي ليست بإذن الأمام.

ومنها: ارث من لا وارث له.

ومنها: المعادن.

٨ـ يضاف إلى هذا كل الواردات المستحبة أو المحتملة الآتية من موارد مختلفة.

مثل واردات الأوقاف العامة.

أو واردات الهبات الشعبية للدولة، أو الوصايا لها.

أو ما تقوم به الدولة نفسها من نشاط اقتصادي في السوق بعنوان القطاع العام.

كما لا ننسى أن الكثير من الواجبات المالية على الأفراد (كالكفارات) يعد منظماً لخزينة الدولة من حيث انه يؤدي إلى سد بعض نفقاتها.



بحث في «الولاية على الخمس»

الخمس من الضرائب الإسلامية الثابتة بالقرآن والسنة والإجماع. إلّا أن هناك اختلافاً في موارده بين الفقهاء. وهناك اختلاف كلي في أحد موارده بين الإمامية والمذاهب الأخرىٰ وهو خمس المكاسب: إذ ذهبت الإمامية إلىٰ ثبوته إجمالا ورفضه فقهاء أهل السنة.

ولسنا هنا بصدد إثبات هذا القسم الأخير إلّا أننا نذكر هنا بعض الآراء في تكييفه:

فقد يقال: إنه كان ثابتاً من أول الأمر.

كما قد يقال: إنه تمّ جعله بشكل ثابت من قبلهم عليهم السلام بناءً علىٰ أن لهم حق التشريع في المجال المالي ـ علىٰ الأقل ـ.

وربما يقال: إنّ الأئمة أخذوا هذا الخمس باعتبار اختلاط أموال الناس بحقهم، فهو بذلك يشكّل تطبيقاً لتخميس المال الحلال المختلط بالحرام.

كما قد يقال: بأنّ إيجابه كان من باب ولاية الحاكم الشرعي، خصوصاً بعد أن رأىٰ الأئمة عليهم السلام أن الأموال والحقوق المخصوصة لهم قد زويت عنهم إلىٰ موارد أُخرىٰ.

ولسنا هنا بصدد ترجيح أيّ قول من هذه الأقوال وإنما المهم لدينا في هذه المرحلة هو معرفة المتولي على الخمس، فمن هو؟

إنّ الظاهر من مجموع النصوص الواردة في شأن مطلق الخمس وتلك الواردة في خصوص أرباح المكاسب: أنه ضريبة مالية يجب دفعها إلىٰ وليّ الأمر والحاكم الشرعي. بل إنّ الأمر في هذا القسم أوضح منه في الأمور الأُخرىٰ باعتبار احتمال الاستحقاق المباشر للأصناف الثلاثة من بني هاشم؛ بمقتضىٰ الآية الشريفة، وإن كان الراجح فيها أيضاً أن الخمس يعود إلىٰ الإمام كله وهو يعمل

علىٰ صرفه في المصالح العامة بمقتضىٰ سهم الإمام وفي إصلاح أحوال الفقراء من بني هاشم حتىٰ يستغنوا، وحينئذ يصرف الباقي في المصالح العامة أيضاً.

هذا ما يبدو من مجمل النصوص، فلنستعرض جملة منها:

١ـ جاء في بعض الروايات تسمية الخمس بأنه: «وجه الإمارة»[١].

وهو يدلُّ بوضوح علىٰ أنه جزء من بيت المال الواقع تحت إشراف أميرالمؤمنين والولي الشرعي لهم.

٢ـ النصوص التي تنسب الخمس لله تعالىٰ من قبيل: «الوصيّة بالخمس لأن الله عزوجل قد رضي لنفسه الخمس»[٢].

«والله لقد يسّر الله علىٰ المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحداً وأكلوا أربعة أحلّاء»[٣].

«الخمس لله والرسول وهو لنا»[٤].

بل يمكن أن يقال: إنّ تقديم ما حقه التأخير في الآية وإدخال اللام علىٰ لفظ الجلالة والرسول وذوي القربىٰ دون الآخرين فيه ظهور في الملكية؛ إلّا أن يُقال: إن السياق يسوق تاثير اللام إلىٰ باقي الأقسام.

٣ـ النصوص التي تنسب الخمس لهمعليهم السلام من قبيل «الخمس لله والرسول وهو لنا»[٥].

«ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا»[٦].

«لي منه الخمس مما يفضل من مؤونته»[٧].

وسئل الإمام عن تقسيم الخمس فأجاب: «ذلك الىٰ الإمام».

---

١ – وسائل الشيعة: ٣٤١ الحديث ١٢.
٢ – نفس المصدر: ٣٦١.
٣ – نفس المصدر: ٣٣٨.
٤ – نفس المصدر: ٣٦١.
٥ – نفس المصدر: ٣٦١.
٦ – نفس المصدر: ٣٣٨.
٧ – نفس المصدر: ٣٣٨.

وجاء هذا التعبير في تقسيم الخمس[١]: «فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي، فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان علىٰ الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به»[٢].

وعندما قدم أحد أصحاب الإمام عليه السلام بمال الخمس قال له: «أما إنّه كله لنا وقد قبلت ما جئت به»[٣].

وجاء في الرواية أيضاً «إن الخمس عوننا علىٰ ديننا وعلىٰ عيالنا وعلىٰ موالينا»[٤].

«علىٰ كل امريء غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة عليها السلام ولمن يلي أمرها من بعدها من ذريتها الحجج علىٰ الناس، فذاك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا»[٥].

«كل شيء قوتل عليه علىٰ شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله فإن لنا خمسه، ولا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتىٰ يصل إلينا حقُنا»[٦].

«خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»[٧].

وقد سُئل عليه السلام: «ما حق الامام في أموال الناس؟ فقال: «الفيء والأنفال، والخمس»[٨].

وقد جاء التعبير عن الإمام عليه السلام بأنه صاحب الخمس[٩].

٤ـ وأخبار التحليل بنفسها تدل علىٰ عودة الخمس إلىٰ الإمام ثم إنّه عليه السلام يبيحها لشيعته، وذلك ـ كما هو ظاهر ـ بالنسبة إلىٰ الأموال التي تنتقل إلىٰ الفرد الشيعي وفيها حق من حقوق الإمام كالخمس، لا بالنسبة لأموال الشيعي نفسه والتي يعمل فيها فيُستحق عليه الخمس.

ولكنها علىٰ أيّ حال واضحة في نسبة الخمس إلىٰ الإمام عليه السلام وأن له الولاية عليه، وبالتالي يدخل ضمن الأموال العامة التي يتمّ توزيعها وهدايتها لتحقيق التوازن العام، غاية الأمر أنّ جزءاً

---

١ - نفس المصدر: ٣٦٢.
٢ - نفس المصدر: ٦٤.
٣ - نفس المصدر: ٣٦٨.
٤ - نفس المصدر: ٣٧٥.
٥ - نفس المصدر: ٣٥١.
٦ - نفس المصدر: ٣٣٩.
٧ - نفس المصدر: ٣٤٠.
٨ - نفس المصدر: ٣٧٣.
٩ - نفس المصدر: ٣٥٤.

معيّناً منه يصرف تكريماً لبني هاشم ليتم الارتفاع بمستواهم إلىٰ حدّ الغنىٰ، وهو نفس ما يتم عمله بالنسبة للآخرين حيث يعطَوْن من الزكاة حتىٰ يستغنوا، فتتحقق نظرية الإسلام في التعادل الاقتصادي الذي لا يرضىٰ للفرد في مستوىٰ معيشته أن ينزل عن حد الغنىٰ ولا أن يرتفع إلىٰ مستوىٰ الإسراف ـ علىٰ تفصيل يُذكر في محلّه ـ.

أقوال العلماء في ذلك:

ويحسن هنا أن نرجع إلىٰ أقوال العلماء لنزداد يقيناً بهذه الحقيقة:

يقول العلّامة الكبير صاحب «الجواهر» ما نصه:

«يجب صرفه إليه مع وجوده وحضوره عليه السلام كما هو ظاهر الأكثر وصريح البعض كالفاضل في قواعده وغيره، بل ينبغي القطع به بالنسبة إلىٰ حصته (سهم الإمام) ضرورة وجوب إيصال المال إلىٰ أهله؛ أما حصَة قبيلة (الهاشميين) فالظاهر أنها كذلك أيضاً، خصوصاً خمس الغنائم، وفاقاً لما عرفت».

«بل لولا وحشة الانفراد عن ظاهر اتفاق الأصحاب لأمكن دعوىٰ ظهور الأخبار في أن الخمس جميعه للإمام عليه السلام وإن كان يجب عليه الإنفاق منه علىٰ الأصناف الثلاثة الذين هم عياله، ولذا لو زاد كان له عليه السلام ولو نقص كان الإتمام عليه من نصيبه، وحللّوا منه لمن أرادوا»[1].

ويقول الإمام الخميني رحمه الله:

«وبالجملة: فمن تدبر في مُفاد الآية والروايات ظهر له أن الخمس بجميع سهامه من بيت المال، والوالي ولي التصرف فيه، ونظره متّبع بحسب المصالح العامة للمسلمين، وعليه إدارة معاش الطوائف الثلاث من السهم المقرر ارتزاقهم منه حسب ما يرىٰ»[2].

واذا كان الفقهاء أحيانا قد أفتوا بالدفع المباشر إلىٰ بني هاشم فهم ينظرون حتما إلىٰ مرحلة ماقبل قيام الحكومة الإسلامية ولذا جاءت لديهم الفتاوىٰ التالية:

فالسيد صاحب العروة الوثقىٰ:

---

١ - جواهر الكلام: ١٦، ١٥٥.

٢ - كتاب البيع ٢: ٤٩٥.

يجيز دفع سهم السادات مباشرة وإن كان يحتاط استحباباً بالدفع إلىٰ المجتهد. ويوجب دفع سهم الإمام الىٰ المجتهد الجامع للشرائط.

السيد الإمام الحكيمﷺ يرىٰ: أن الأحوط وجوبا دفع سهم السادة إلىٰ الحاكم الشرعي، وإن كان قد أصدر إذنا عاما بذلك.

أما سهم الإمام فالأحوط وجوبا لديه مراجعة المرجع العام المطلع علىٰ الجهات العامة في ذلك.

أما السيد الإمام الخميني ﷺ فيؤكد علىٰ أن سهم السادات يجب أن يصرف بإذن المجتهد، وكذلك سهم الإمام.

السيد الإمام الخوئي ﷺ: يجيز استقلال المالك بدفع سهم السادات، مع وجود احتياط استحبابي للدفع إلىٰ الحاكم الشرعي.

أما سهم الإمام عليه السلام فالأحوط اللزومي لديه مراجعة المرجع الأعلم المطّلع علىٰ الجهات العامة في ذلك.

ويقول سماحة آية الله العظمى الكلپايكاني حفظه الله ما نصه:

«بالنسبة للسهم المبارك للإمام عليه السلام فيجب في هذا الموضوع أن تراجع أدلة ولاية الفقيه في عصر الغيبة بشكل مفصّل ودقيق. وما يستفاد منها ـ إجمالا ـ بمناسبة الحكم والموضوع، وأن الأُمور العامة في عصر الغيبة لم تهمل وتترك بلا تنظيم، وأن الأحكام أيضاً ـ ما عدا تلك المشروطة بمباشرة الإمامعليه السلام الشخصية أو نائبه الخاص ـ لم تعطل، ما يستفاد منها هو: أن ولاية الفقية ثابتة علىٰ كل تلك الأُمور التي يجب أن يتولاها الحاكم والوالي للأمر، وأن السهم المبارك للإمامعليه السلام من الأُمور المالية الإسلامية التي تُرك أمرُها إلىٰ «من بيده الأمر» كما كان الحال كذلك في عصر الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله وسيدنا أميرالمؤمنين عليه السلام حيث كانت هذه الشؤون المالية الإسلامية تُدار من قِبلهما، وكذلك نجد سائرالأئمةعليهم السلام يتدخلون في مثل هذه الموارد حيث ترتفع الموانع من تدخلهم، وتراجعهم الشيعة في ذلك.

وكما يقتضيه طبع الحكم وأصل التشريع فإنّ القائم والمتولي علىٰ الأُمور التالية مثل جبايتها وتقسيمها يجب أن يكون ولي الأمر، أما جواز استقلال من عليه الحق في التصرف فهو يحتاج إلىٰ دليل.

وعليه فإنّ هذه الولاية علىٰ أمر السهم المبارك للإمام عليه السلام تقبل الاستظهار من أدلة الحكومة وادّعاء شموله لذلك قويّ وقريب»[١].

ملاحظة مهمة:

وينبغي أن نركّز هنا علىٰ أن الحديث هو عن رجوع الخمس إلىٰ منصب الإمامة لا شخص الإمام، وأن الحديث النظري يركّز علىٰ منصب القيادة الإسلامية والإمارة وولاية الأمر.

إذ الحديث عن حق الإمام الشامل للفيء والأنفال والخمس، **فهو حديث عن أموال الدولة** وملكيتها العامة، ولذلك تنتقل بشكل طبيعي من إمام إلىٰ آخر **ولا تدخل في تركته الشخصية بلا ريب.**

وقد روىٰ الصدوق بإسناده عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي الحسن الثالث عليه السلام: **إنا نُؤتىٰ بالشيء** فيقال: هذا كان لابي جعفر عليه السلام عندنا. فكيف نصنع؟ فقال: «**ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي**، وما كان غير ذلك **فهو ميراث علىٰ كتاب الله وسنة نبيه**»[٢].

وهنا ننتقل إلىٰ المرحلة التالية من البحث وهي تعيين ولي الأمر، فمن هو؟ وهل يمكن أن يكون متعدّداً؟

لا ريب في أنه الإمام المعصوم عليه السلام حال وجوده. ولكن ما هو الموقف في عصر الغيبة؟

والجواب علىٰ هذا يختلف علىٰ ضوء المباني.

فإن قيام الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة أمر مسلّم به، لا ينكره إلّا مكابر.

كما أن قيام فقيه أو مجلس من الفقهاء بإدارتها أمر مسلّم به، ولكن مبنىٰ تشكيلها يختلف: فتارة يكون المبنىٰ هو ولاية الفقيه، وأُخرىٰ يكون المبنىٰ هو نظام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي نظام الحسبة، **وعلىٰ كلا الحالين تارة نقول بدورٍ ما للشعب او للخبراء أو لأهل الحل والعقد بانتخاب الحاكم، وأُخرىٰ لا نعطي دوراً لذلك.**

ثم إنّه علىٰ ضوء نظام ولاية الفقية تارةً نقول بأنّ الأدلّة تمنح الفقهاء الواجدين للشرائط علىٰ مستوىٰ واحد ولاية فعلية مطلقة علىٰ كل شؤون المسلمين. وأُخرىٰ نقول إلىٰ الإمامة، بحيث تساوق

---

١ - مجمع المسائل ١: ٣٨٤.

٢ - وسائل الشيعة ٦: ٣٧٤

حجية أوامرهم فيها حجية أوامر الإمام المعصوم عليه السلام. وهذا القيد أولىٰ من قيود «العدالة» و«الذكورة» المطروحة في البين.

ولم يبق إلّا بعض الروايات التي ترجع إلىٰ الثقاة، وهي في عدم الدلالة أوضح من غيرها.

فمثلا جاء في رواية عبدالله بن جعفر الحميري في حديث طويل يروي فيه عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: مَن أُعامل؟ أو عمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال له «العمري ثقتي فما أدّىٰ إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون»[١].

ومن الواضح أننا مهما عملنا علىٰ تجاوز هذا المورد من هذه الرواية فلن نستطيع الوصول إلىٰ الولاية المطلقة والفعلية لكل الثقاة.

هذا وقد استدل بعض العلماء بأدلّة تجمع بين مقتضىٰ التسليم بلزوم وجود أُطروحة للحكم والولاية من قبلهم عليهم السلام وعدم وجود أية إشارة في الروايات لأُطروحة أُخرىٰ غير أُطروحة ولاية الفقيه.

وهو استدلال متين لو لوحظت مختلف أبعاده، ولكنه كما هو واضح لا يؤدي إلىٰ الإيمان بالولاية المطلقة الفعلية لمطلق الفقهاء الجامعين للشرائط.

وعليه: فنبقىٰ والقدر المتيقن في الموضوع وهو الفقيه الجامع للشرائط والذي قبلته الأُمة، إن قلنا بأن نصوص اعتبار البيعة كافية في صنع ارتكاز عرفي متشرعي يترك أثره علىٰ ظهور النصوص ويحقق لنا القدر المتيقن المطلوب من خلالها.

وإلّا كان اللازم تصور قدر متيقن ينحصر في فرد متعين إمّا بانتخاب أهل الحل والعقد، أو من خلال إذعان الفقهاء له، أو غير ذلك.

ثم إنّنا لو سلكنا طريق (الحسبة) في سبيل الوصول إلىٰ نوع من ولاية الفقيه علىٰ الحياة العامة فإن الأمر كذلك لا يقبل ولاية محتسبين في منطقة واحدة، بل لا يقبل ولايتين في منطقتين بعد الفراغ من لزوم وحدة الدولة الإسلامية طبعا مع الإمكان، ومع عدمه فيمكن أن نتصور ولايتين علىٰ منطقتين وذلك بشكل استثنائي.

ثم إنّنا لو قبلنا ـ جدلاً ـ شمول الدليل لكل الفقهاء وإثباته ولاية عامة لهم، فلا شك في لزوم

---

١ - أُصول الكافي ١: ٣٣٠، وسائل الشيعة «قطعة منه» ١٨: ١٠٣.

طاعتهم للولي الفقيه الحاكم، حفظاً لوحدة المسلمين ومنعاً من شق عصاهم، وهو أمر مسلّم به، ولا ريب في أن للفقيه أن يحكم بعودة كل الأمور إليه ومنها الأموال والحقوق الشرعية. وذلك إما لأنه يفتي بذلك ويرىٰ المصلحة في تحويل فتواه إلىٰ حكم عام، أو أنه ـ دونما إفتاء بذلك ـ يرىٰ أن المصلحة الاجتماعية تفرض ذلك، وهذا يعني بالتالي تقليص الكثير من صلاحيّاتهم وترك المجال لهم في الحدود التي يأذن بها هذا الولي الحاكم، ويعود الحال إلىٰ ما استنتجناه مع شيء من الفرق.

ونودّ هنا أن نشير إلىٰ أننا نفترض الظروف المؤاتية، أما الظروف الاستثنائية والتي يمتنع فيها قيام الحكومة الإسلامية فلها أحكامها الاستثنائية أيضاً، ومع ذلك فلا يمكننا تصور تلك الولاية لمطلق الفقهاء، لمنع وجود المقتضي ووجود المانع أيضاً من هذا الإطلاق، وحينئذ فلا مناص من حصر القدر المتيقن في بعضهم ممن توفر فيهم الشروط المناسبة.

النتيجة:

أوّلاً: أن الخمس كغيره من الأموال العامة يعود أمرها إلىٰ الولي الحاكم.

ثانياً: أن هذا الولي الحاكم هو الفقيه الجامع للشروط والذي تعيّن بنحوٍ ما أميراً للأُمّة وإماماً لها.

وبعد هذين الأمرين نصل إلىٰ لزوم دفع الحقوق الشرعية ـ كالخمس ـ إلىٰ الولي الفقيه وأمير الأمة الإسلامية، ليقوم بصرفها وفقا للمصاريف المقررة، والله أعلم.

الدرس الرابع والاربعون

الحرية الاقتصادية

مبانيها وحدودها في الاسلام

١ـ مقـــدمة

لاريب ان الدوافع نحو الحرية في السلوك تنبع من الذات الانسانية، والفطرة التي اودعها الله تعالىٰ في الطينة الانسانية، فهي تعبر اصدق تعبير عن الذات الانسانية باعتبار ان الذات المقيدة تفقد اصالتها في الواقع، فاذا كان حب الذات اصيلا في الانسان فان الميل للحرية في كل سلوك امـر مـطلوب بالطبيعة. واذا كنا قد عرفنا من خلال الاستقراء المستفيض ـ من جهة ـ ومن خلال الايمان المسبق بان الهداية التكوينية قد أُودعت في الفطرة الكثير من العناصر اللازمة والامكانات الضرورية للسير المستوي نحو هدف الخلقة الانسانية الكبير (وهو التقرب الدائم الى الكمال المـطلق)ـ مـن جـهة أخرىٰ ـ، فاننا ندرك ان الحرية تشكل اصلا اصيلا في السلوك الانساني، وانه لا غنى لأي مذهب يرتبط بالسلوك عن الايمان الاولي بها اذا أراد لنفسه ان ينسجم مع الفطرة، أو ادعى لتعاليمه الصفة الانسانية العامة.

الا اننا نجد الوجدان الفطري نفسه يقضي بلزوم توجيه هذه الحرية وتحديدها بالصراط السوي لئلا تنقلب على هدفها التكاملي، وتتحول الى عقبة كأداء بدلا من كونها جوا صالحا للمسيرة... فان وجود عنصري (التعقل، والارادة) بنفسيهما كجزئين من اجزاء الفطرة يوحيان بلزوم هـذا التـحديد والتوجيه الصحيح، حيث يشكل العنصر الاول العين البصيرة للواقع وملابساته وللمسيرة بـابعادها المختلفة، ويشكل العنصر الثاني القدرة الضاغطة والمحددة التي تستلم أوامرها من العقل وتـنفذها مباشرة في مجال السلوك عبر إلجام الدوافع الفطرية والسيطرة على منطلقاتها.

واذا آمنا بالحقيقة الماضية كان لزاما علينا أن نقول: ان أي تحديد للحرية يجب أن ينسجم مع

الواقع الانساني ومع الهدف الاصيل آنف الذكر؛ وذلك اذا اريد له ان يترك أثره الايجابي الفاعل في الحياة الانسانية. وهذا يعني ان التحديد يجب أن يتم على ضوء معرفة كاملة بالواقع الانساني وعلاقته بالواقع الكوني العام ومعرفة كاملة بالهدف العام من الخلقة.

وخلاصة هذه الحقيقة ان التحديد يجب أن يقوم على اساس علاقته بالفطرة والتكامل الانساني. ومن هنا يحق لنا ان نقول ان معرفتنا بالفطرة الانسانية لما كانت ناقصة بلاريب فعوالم النفس الانسانية بعيدة الغور واسعة الابعاد، ومعرفتنا بالاولى ناقصة بالنسبة للحقائق الكونية وعلاقتها بالنفس، وبالتالي فان معرفتنا بالسبيل الامثل المنسجم مع الهدف العظيم للخلقة تكاد تكون معرفة سطحية، نعم لما كان الامر كذلك، كان من الطبيعي ان تتجه القلوب الى خالق النفس والعالم والعليم بالحقائق ليرسم لنا مخطط التحديد الدقيق لهذه الحرية السلوكية على النحو الايجابي المطلوب.

واذا تصفحنا جنبات النظام الاسلامي العام والذي يغطي كل المساحة السلوكية الانسانية وحاولنا ان نتلمس خصائصه وجدنا مسألة الايمان بالحرية الانسانية في اطار محدود صفة عامة وظاهرة مطردة تقريباً في مجمل هذا النظام، وما ذلك الا لأنه نظام فطري قيم على الحياة الانسانية موجه لها نحو السعادة ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم**﴾.

فهو ينسجم مع أصالة الحرية تماماً كما تريد الفطرة، كما ينسجم مع تحديدها تماماً كما تقتضيه الفطرة نفسها، وهو بذلك يعبر عن انسجام الحرية القانونية مع الحرية الطبيعية.

ولسنا هنا بصدد اثبات عمومية هذه الظاهرة بشكل مفصل، الا اننا نشير الى ان اشهر التقسيمات للحرية الانسانية يحصرها في أنواع أربعة هي:

الحرية الفكرية، والحرية الشخصية، والحرية السياسية، والحرية الاقتصادية. فاذا عدنا لمعرفة طبيعة الموقف الاسلامي تجاه هذه الانماط من الحرية وجدناها تتبع هذا الخط بكل دقة، فالاسلام يؤمن تماماً بالحرية الفكرية في شتى المجالات، بل ويرى ـ على ضوء الواقع ـ ان الفكر أمر لا يمكن فرضه على النفس بالقوة، وانما السبيل الوحيد لرسوخه هو اقتناع النفس بالفكرة وايمانها بها من خلال وضوح مطابقتها للواقع الخارجي.

وهو على ضوء ذلك يفسح المجال للانطلاقة الحرة في الفكر الا أنه لا يسمح مطلقا بامور يرى انها مخربة وغير منسجمة مع التكامل، من قبيل:

انه لا يسمح برفض التفكير، والاخلاد الى حالة اللامبالاة الفكرية تخلصا ـ كما يزعم اصحاب هذا الاتجاه ـ من عواقب معرفة الحقيقة مهما كانت ـ؛ وعدم السماح بهذا الامر منسجم مع التركيبة الانسانية القاضية بلزوم معرفة الحقيقة، واستكناه المجهول، وتحديد الموقف من الحياة، اذ الوجدان الانساني يقضي بأن اللامبالاة الفكرية تعني الضياع والخروج عن السلوك الانساني المستوي.

وهو ـ اي الاسلام ـ لا يسمح بانتخاب طريق التقليد الفكري للآباء اتباعاً للعواطف والهوىٰ باعتباره طريقاً خطراً ومضراً بالمسيرة الانسانية المتوازنة لما قد يترتب عليه من جمود وجحود وضياع، والقرآن الكريم ينبه المقلدين لآبائهم عبر تساؤل فطري طبيعي عما اذا كانوا سيقلدون آباءهم لو وثقوا من كونهم مجانين؟! والجواب بالنفي طبيعي في هذه الحالة، اذن يجب التأكد من صحة عقيدة الآباء قبل الايمان بها. يقول تعالىٰ:

﴿واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أوَلَو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾.

وهناك مجالات اخرىٰ للتحديد لها أُسسها واذا يممنا تشطر الجانب الشخصي لاحظنا هذه الظاهرة بكل وضوح بحيث لا يحتاج الامر الى استعراض اية مصاديق، كما يمكننا ان نلاحظ انطباق هذه الظاهرة في المجال السياسي عبر ملاحظة الدور الذي منحه الاسلام للرأي العام في انتخاب الحاكم الصالح، وتحري أفضل السبل لادارة الامور من خلال الشورى ـ على ان هناك بحوثا مفصلة في البين لا يمكننا ان نتعرض اليها هنا ـ.

اما الحرية الاقتصادية فهي موضوع بحثنا هذا وهو ما سنركز عليه ان شاء الله وسنجدها منسجمة تماماً مع هذا المبدأ.

ومن الضروري ان نشير الى موقع مبدأ الحرية الاقتصادية من النظامين الرأسمالي والاشتراكي كمقدمة لبحثنا هنا، فهذا المبدأ يحتل مكانة المحور في النظام الاقتصادي الرأسمالي تماماً كمكانته في المجالات الأخرىٰ (غير الاقتصادية)، وعلى أساس منه تتم التشريعات التفصيلية ولا يجد له اي تحديد إلا مسألة المساس بحريات الآخرين اولاً، والمصلحة العامة بشكل استثنائي ثانياً. ونعني بالثانوية هنا ان الرأسمالية تتصور الحرية الاقتصادية محققة في الاصل للمصلحة العامة ايضاً عبر التنافس الطبيعي، الا أنها تستثني بعض الحالات تحت ضغط الواقع المخالف لهذا التصور؛ فتحدد

الحرية الاقتصادية في التملك من خلال حصر مالكية البنوك المركزية مثلاً بالدولة، وعدم السماح بتملك مناجم النفط مثلاً ملكية خاصة، وامثال ذلك. الا أن هذا الاستثناء كاد ان يطغى على الاصل في كثير من التشريعات الرأسمالية، الامر الذي حدا ببعض المفكرين الرأسماليين لطرح فكرة (التعادل بين الرأسمالية والاشتراكية) في الحياة الاجتماعية. وهي فكرة مال اليها الكثير من الاشتراكيين بعد ان رأوا بدورهم فشل الفكرة الاشتراكية المتطرفة في الانسجام مع الواقع الحياتي المعاش للانسانية.

اما الاشتراكية فهي تركز في الاصل على عدم فسح المجال لأية حرية اقتصادية اللهم اذا كان ذلك بشكل استثنائي، وقد سار المنحني الاستثنائي هذا مساره في المجال الرأسمالي حتى بلغ الايمان بالوسطية الآنفة.

ولن ندخل في تفصيلات هذه المواقف فانها تبعدنا عن هدف البحث، وانما شئنا ان نمر بها مر الكرام.

٢ـ الصفات العامة للحرية الاقتصادية في النظام الاسلامي:

قلنا ان الاسلام اجمالاً يؤمن بالحرية في اطار تحدده مسألة تكامل الانسان والنظرية الاجتماعية الاسلامية المفضلة. ومن خلال ملاحظة مجموع الاحكام والمفاهيم المتعلقة بهذا الامر نستطيع ان نلاحظ الصفات التالية للحرية الاقتصادية باعتبارها ظواهر عامة فيها وهي:

اولاً: الشمول لمختلف المجالات؛ فالاسلام يؤمن بالحرية الاقتصادية الموجهة في المجالات التالية ـ وهي تستوعب المساحة الاقتصادية كلها ـ .

١ـ مجال كسب الثروة.

٢ـ مجال ترشيدها، وبسطها على مختلف الموارد.

٣ـ مجال نقلها وتبادلها والتنازل عنها.

٤ـ مجال استهلاك الثروة.

والمتتبع لاحكام الاسلام الاقتصادية يجد الحرية هنا واضحة دونما حاجة للاستدلال، وانما يقع البحث في الاطر التي توضع لهذه الحرية والا فهي الأصل. وربما كان من المستحسن ان نشير هنا الى امور منها:

١ ـ اصالة الاباحة في تملك الحق في الثروة الطبيعية من خلال ايجاد الفرصة الجديدة فيها أو الانتفاع بالفرصة المهيأة طبيعياً كما يشير الى ذلك بالتفصيل آية الله الشهيد الصدر في كتابه اقتصادنا ص (٤٨٩) وكما يذكر ذلك فقهاؤنا العظام في مصنفاتهم المختلفة.

٢ـ اصالة الاطلاق في الاستهلاك أو صحة أي نوع من الاستهلاك ما لم يؤد الى محرّم كالتبذير والاسراف، وكاستهلاك التراب بأكله وأمثال ذلك.

٣ـ اصالة الصحة في التصرفات القانونية مالم تشتمل على بنود محرمة شرعاً، وهو ماقد يعبر عنه بالاطلاق في (اوفوا بالعقود)ـ ان صح الاستدلال به ـ او الاطلاق في (احل الله البيع)، او الاطلاق في صحة العقود حتى ولو كانت مستحدثة، وهو الاسلوب الذي صحح به فقهاؤنا العظام عقد التأمين، او أخذ الاجرة في خطابات الضمان، أو الملكية التعاونية على النحو الوارد في الدستور الاسلامي وما الى ذلك من العقود المستحدثة.

٤ـ ما نلاحظه من قبول الاسلام لتحكم قوانين العرض والطلب في مجال توزيع مابعد الانتاج البشري في حالاته الطبيعية ودون مساس بالمصلحة الاجتماعية العليا أو اضرار بالآخرين (فردياً أو اجتماعياً ـ لو قيل بالضرر الاجتماعي). ودونما اي اختلاق للندرة من خلال الاحتكار او الايحاء المغري وما الى ذلك من حدود سنشير اليها ان شاء الله.

ثانياً: التعميم لكافة الافراد القادرين على التمتع بهذه الحرية:

فلا تخص هذه الحرية الاقتصادية نوعاً معيناً من الناس وانما تعم الجميع بشتى مجالاتها. نعم قد يمنع البعض من بعض التصرفات لفقدانهم الاهلية الطبيعية لها كالاطفال والسفهاء او لعوامل سياسية كالعبيد وأمثال ذلك.

ثالثاً: الجوهرية في التوفير وعدم الاكتفاء بالتوفير القانوني دونما اهدار قيمة الحرية الشكلية؛ فالرأسمالية اذا كانت توفر الحرية ـ بشكل قانوني ـ فانها تنتهي بالتالي الى سلب هذه الحريات الاقتصادية بشكل حقيقي عملي من يد الاكثرية الساحقة، وانحصار القدرة على الاستفادة من الحرية القانونية بيد فئة خاصة متحكمة بكل الموارد؛ والاشتراكية اذا كانت توفر مستوى معيناً من الضمان تسميه الحرية الجوهرية رافضة فكرة الحرية الشكلية القانونية.

فان الاسلام يوفر درجة رائعة من الضمان أو ما يمكن ان يسمى بالحرية الجوهرية مع فسح

المجال بشكل قانوني للارتفاع بالمستوى الحياتي عبر الاستفادة من السماح القانوني هذا.

٣ـ التحديد الاقتصادي:

بعد الحديث عن الحرية الاقتصادية كأصل يصل الدور للحديث عن التحديد، وقبل ان نبين اساليبه العامة ينبغي التذكير بأمرين اساسيين:

الاول: ما مر سابقاً من ان تحديد الحرية نفسه يمتلك جذوراً فطرية، وان الاحكام الاسلامية ملائمة لكمالها.

وهذا المعنى امر تؤكده روح الشريعة الاسلامية وقبل ذلك مسلمات العقيدة الالهية التوحيدية، فالله تعالىٰ انما خلق الكون برحمته، وانما يمد له الحياة باستمرار برحمته، وانما يهديه ويشرع له برحمته، لا ليكرس ذاته سبحانه وتعالىٰ. ولا ليشرع له أمراً لا يعود بالخير عليه، وانما الامر يرتبط بمصالحه ومفاسده. يقول أميرالمؤمنين عليه السلام ـ في مطلع حديثه لهمام عن صفات المتقين ـ «فان الله سبحانه وتعالىٰ خلق الخلق حين خلقهم غنياً عن طاعتهم، آمنا من معصيتهم، لأنه لا تضره معصية من عصاه ولا تنفعه طاعة من أطاعه»، وهناك نصوص كثيرة بهذا الصدد نكتفي منها بحديث واحد:

(عن الصدوق بإسناده عن محمد بن عذافر عن أبيه عن أبي جعفر قال قلت له: لم حرم الله الخمر والميتة ولحم الخنزير والدم؟ فقال: ان الله تبارك وتعالىٰ لم يحرّم ذلك علىٰ عباده وأحل لهم ما وراء ذلك من رغبة فيما احل لهم، ولا زهد فيما حرم عليهم؛ ولكنه خلق الخلق فعلم ما تقوم به ابدانهم وما يصلحهم فأحله لهم وأباحه لهم، وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه ثم احله للمضطر في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به. فالتحديد اذن نابع من اسباب معنوية، ومن هنا عبّر السيد الشهيد آية الله الصدر عن ذلك بقوله: (والثاني من اركان الاقتصاد الاسلامي السماح للافراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة من القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الاسلام).

الثاني: ان الاسلام بمقتضى واقعيته سلك اسلوبين لإعمال هذه المحدودية وهما الاسلوب الذاتي والاسلوب الموضوعي.

وبهذا الصدد يقول السيد الشهيد الصدر: (والتحديد الاسلامي للحرية الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين احدهما: التحديد الذاتي الذي ينبع من اعماق النفس ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الاسلامية، والآخر: التحديد الموضوعي الذي يعبر عن قوة

خارجية تحدد السلوك الاجتماعي وتضبطه).

وهذا السلوك الاسلامي طبيعي جداً اذ انه اذا امكن ضمان الاندفاع الذاتي بالشكل المنسجم مع الهدف فهذا هو أفضل اسلوب. اما اذا لم يكف ذلك فان على القانون والسلطة ان يحددا من الحرية لئلا تنقلب المسيرة على أهدافها.

وفي مجال كلا التحديدين نجد الاسلام يمهد لقبولهما اروع تمهيد بطرح مفاهيم ورؤى ينفرد بها المسلم ويتقبل بعدها كل الاوامر الالهية بكل رحابة صدر وخشوع وخضوع. ولن نحاول التفصيل في هذا الامر وانما نشير الى المفاهيم والاخلاق التالية:

١ـ مفهوم اللطف الالهي الغامر للانسان وجوداً واستمراراً.

٢ـ مفهوم الملكية الحقيقية لله بكل ابعاده.

٣ـ مفهوم الخلافة الانسانية بهدف الاعمار والسير الطبيعي نحو الكمال.

٤ـ مفهوم الاخوّة الانسانية والايمانية العامة.

٥ـ مفاهيم الزهد، والقناعة، والصبر، والكفاف، والعفاف، والايثار، ونبذ الترف والسرف والتبذير والاستئثار والجشع والبخل والخوف وامثال ذلك.

مجالات التحديد وعناوينه:

يمكننا ان نقول أن هناك عناوين ثلاثة يتم بها التحديد:

الاول: العنوان الاولي.

الثاني: العنوان الثانوي.

الثالث: العنوان الحكومي والولائي.

فلنلاحظ هذه العناوين بشيء من التفصيل.

الاول: العنوان الاولي: ونعني به التحديد الشرعي الثابت على مر العصور والمتعلق بشكل مباشر بالموضوعات، وذلك من قبيل حرمة الربا، وحرمة الاحتكار، وحرمة الاسراف، ووجوب الزكاة والخمس، وعدم امكان تملك عروق المعدن ملكية خاصة، وما الى ذلك، فكلها احكام اسلامية ثابتة للاشياء والاشخاص بشكل مباشر.

ويمكننا أن نقسم مجالات التحديد الاولي على النحو التالي:

أـ التحديد في مجال الكسب وتبادل الثروة:

فالاسلام لا يسمح بكسب الملكية من اي طريق كان، كما لا يسمح بتبادل الثروة بأي شكل تم، وانما هناك حدود لذلك.

فمثلاً لا تكسب الملكية الا من خلال احد الطرق التالية:

الاول: العمل الاقتصادي المأذون به شرعاً، كاحياء الموات المأذون به والمنتج للملكية، وحيازة المباحات والاستفادة من الفرصة التي وفرها الله تعالىٰ في الطبيعة، والعمل لصالح مالك سابق لتطوير ثروته، أو لتقديم خدمة له، وما الى ذلك لقاء اجر أو حصة مئوية، كما في عقد الاجارة او المضاربة أو المزارعة والمساقاة، وتقديم آلة فيها عمل مختزن لاستهلاكه من قبل الآخرين لقاء اجرة.

الثاني: التجارة عن تراض، والتبادل المسموح به من خلال العقود والايقاعات المعروفة شرعاً.

الثالث: الملكية نفسها، فقد تكون اداة ثانوية للتوزيع حيث يتم تملك النماء المتصل أو المنفصل، وحيث يمكن الحصول على الحصة المقررة في عقد المضاربة وفق قاعدة الثبات في الملكية.

الرابع: الحاجة، فقد تشكل بنفسها اساساً لتملك الشخص لما يحتاج اليه وفق القواعد الشرعية المقررة.

هذا في حين تمنع بعض اساليب تنمية الثروة كالربا والقمار وكذلك بعض الاساليب التي تنتج عادة هذه التنمية غير الطبيعية كالاحتكار والكنز وتلقي الركبان ـ ان قلنا بحرمته ـ والغبن والغش والتطفيف وما الى ذلك، كما يمنع ان تؤدي بعض الاعمال غير الاقتصادية الى التملك وذلك في مثل حيازة الاراضي دونما عمل عليها (ويسمى بالحمىٰ) باعتباره مجرد عمل احتكاري لا غير.

وبطبيعة الحال فاننا لم نشر الى تحريم حالات الاعتداء على الملكية والغصب فانها من الامور الواضحة حرمتها.

الا انه من الضروري الاشارة الى انواع اخرى من المكاسب المحرمة وهي من قبيل:

١ـ بيع الاعيان النجسة على تفصيلات تذكر في محلها.

٢ـ بيع ما لا منفعة محللة فيه.

٣ـ التعامل على ما هو محرم في نفسه وقد ضرب له المرحوم الشيخ الأعظم الانصاري الكثير

من الامثلة من قبيل (تدليس الماشطة، تزيين الرجل بما يحرم عليه كلبس الحرير والذهب، التشبيب بالمرأة، تصوير ذوات الارواح، التنجيم، حفظ كتب الضلال، الرشوة، سب المؤمن، السحر، الشعبذة، الغناء، الغيبة، القيادة، الكذب، اللهو، مدح من لا يستحق، معونة الظالمين، الفحش، النميمة، النوح بالباطل، الولاية من قبل الجائر و...)

٤ـ ما يحرم التكسب به لتحريم ما يقصد منه.

وهو على اقسام ـ كما ذكر المرحوم الشيخ الاعظم الانصاري ـ هي:

أ- ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص الا الحرام

من مثل هياكل العبادة كالصليب والصنم فهو محرم بالاجماع والنصوص العامة، ومنه آلات القمار واللهو، واواني الذهب والفضة ـ اذا قلنا بحرمة اقتنائها ـ والدراهم المغشوشة الخارجة عن التعامل.

ب ـ ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة كبيع العنب ليعمل خمراً وفيه فروض تختلف الاحكام باختلافها.

حـ ـ ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا الحرام وحرمته مقصورة على النصوص، كبيع السلاح من اعداء الدين المحاربين أو مطلقاً على اختلاف الفتاوى.

هـ ـ اخذ الاجرة على الاعمال الواجبة، وفي هذا المجال تفصيلات كثيرة وآراء مختلفة لا نرى المجال مفسوحاً لها، لكنّنا نشير الى أن أخذها في الواجبات العينية العبادية امر مسلم الحرمة باعتباره أكلا للمال بالباطل ومنافيا للاخلاص المطلوب، والعينية غير العبادية ذات دليل قوي باعتباره أكلا للمال بالباطل.

ويدخل التحديد في مساحة الملكية في هذا الباب ايضاً، فليس كل شيء قابلاً للتملك في الاسلام؛ وكمثال على ذلك نلاحظ الاحكام التالية ـ وهي على أشهر الاقوال ـ :

١ـ لا يمكن تملك عروق المعادن وما يتجاوز حريم المعدن.

٢ـ لا يمكن تملك الانفال الملكية شخصية بشكل مباشر.

٣ـ لا يمكن تملك الاراضي المفتوحة عنوة ملكية شخصية.

٤ـ لا يمكن تملك المباحات العامة كالانهار والبحار والبحيرات.

٥ـ لا يمكن تملك النجاسات، وهناك تفصيلات في ذلك.

وهناك في الموارد التفصيلية الكثير من امثال هذه الاحكام .

ب ـ التحديد في مجال الاستفادة من الملكية. ذلك ان الملكية في التصور الاسلامي لا تؤدي الى حق قانوني في التصرف المطلق دونما اي قيداً ومسؤولية وانما هي في الحقيقة حق بالمعنىٰ العام للحق لا المعنى المصطلح تستتبعه مسؤولية فردية واجتماعية.

وعلى اي حال فان هذا التحديد يقسم الى مجالين :

الاول ـ مجال الاستهلاك وهو على نوعين ايضاً:

مورد الاستهلاك

وكيفية الاستهلاك

الثاني ـ مجال التصرف بالمملوك

اما المجال الاول وهو مجال الاستهلاك ـ فانا نجد الكثير من الموارد التي يحرم استهلاكها أكلاً ـ مثلاً ـ كأكل الخبائث كالخمر والنجاسات والدم ولحوم الكلاب والخنازير، والتراب وباقي المضرات، والحيوانات محرمة الاكل كالوحوش من قبيل الثعالب والاسود وغيرها كالقطط والارنب والسمك غير المفلس والطائر الذي يصف اكثر مما يدف وغيرها مما هو مذكور في الكتب المفصلة.

وكل تحريم في أي مورد كما قلنا مبني على اساس من ملاكات المفاسد التي تجرها وهي أمور يعلمها خالق الكون وحده.

والمجال الثاني هو مجال نوعية الاستهلاك، حيث يحرم الاستهلاك المسرف والمبذر على تفصيلات هنا، كما يحرم لبس الذهب والحرير للرجال، وربما امكن ان نصنف الى هذه الامثلة مسألة الاكل من الذبيحة التي أُهلّ بها لغير الله وأمثال ذلك.

واما المجال الثاني ـ وهو مجال التصرف بالمملوك ـ فان هناك حدوداً شرعية أيضاً مذكورة في مظانها نذكر منها ما يلي:

اولاً: التحريم التام؛ ويمكن ان نمثل له بالمرتد الفطري، اي الذي يكون أحد ابويه مسلماً فيبلّغ ويسلم ثم يرتد، فمثل هذا يفقد ملكيته تماماً، ومن هنا يمكن أن يقال بخروج هذا تماماً عن موضوع البحث وهو الملكية،

ومن هذا القبيل الكافر الحربي الا أنه يعد مالكاً لأمواله وان كانت ملكية غير محترمة.

ثانياً: التحديد الناتج من تعلق حقوق الآخرين بالمال في حالة ما اذا تعلقت الحقوق الشرعية بالمال بشكل مباشر، وهو الرأي المشهور في الخمس ورأي مشهور في الزكاة على اختلاف في التصوير بين العلماء، فان صاحب المال حينئذ لا يستطيع التصرف فيه تماماً، كما لا يستطيع احد الشركاء التصرف دونما اذن الشركاء الآخرين، وحتى لو قلنا بعدم التعلق المباشر يشكل تعلق الحقوق الشرعية قيداً على ذمة المالك يمنعه من التصرف التام بكل حرية.

ثالثاً: التحديد الناقص في التصرف وهو على نوعين من حيث الهدف، فالنوع الاول تحديد لحفظ الافراد الآخرين، ومثاله: مالو افلس المدين فكانت الديون اكثر من الموجود واشتكىٰ الدائنون فحكم القاضي بالافلاس، وحينئذ يمنع المالك من التصرف في أمواله باستثناء البيت والمركب ـ عند الحاجة ـ والاكل واللبس، ولا يجبر على بيعها، كما انه لا مانع من التصرف بما لا ينافي حقوق الآخرين، وكذلك يمثل له بما ينتجه عقد الرهن من حقوق، فلا يمكن التصرف بالعين المرهونة بما لا ينسجم مع حق الدائن كالبيع، بل وربما منع من السكن دون اذن المرتهن.

ومن امثلته حالة المرض المنتهي بالموت فان المريض يمنع من التصرف حينئذ ـ في رأي عدة من الفقهاء ـ لانه قد يضر بحالة الورثة.

والنوع الثاني: تحديد لحفظ حقوقه هو وبالتالي حفظ حقوق المجتمع، ولهذا أسباب منها: صغر السن، والسفاهة، وربما امكن القول بان الصرف في الحرام وفي سبيل خلخلة العلائق الاجتماعية الاقتصادية يعد من السفاهة أو الاعتداء، الامر الذي يستوجب المنع منه.

ومن الاسباب الجنون أيضاً.

فهؤلاء، ممنوعون من التصرف حماية لحقوقهم وبالتالي للمجتمع، وهذا ما يبدو بكل وضوح من الآية الشريفة: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾.

حيث اضيفت الاموال هنا للمجتمع مع أنها ملك السفهاء أنفسهم، وعلل القرآن هذا الحكم بأن الاموال حصلت ليقوم بها اود الحياة الاجتماعية لا ليتلاعب بها السفهاء ويصرفونها كيف يشاؤون، والى هنا نختم حديثنا عن التحديد الاقتصادي للحرية بالعنوان الاولي.

العنوان الثاني الذي يتم به التحديد هو العنوان الثانوي كما يصطلح الاصوليون ويقصدون به ما

يطرأ على الموضوعات من عناوين تجعلها تتنافى وتتعارض مع مسيرة التكامل الانساني والاهداف الاجتماعية العليا، وحينئذ فهي تكتسب حكماً آخر قد يضاد حكمها الطبيعي الاولي.

وربما كانت أهم العناوين الطارئة هي:

أـ المقدّمية للحرام أو الواجب: فقد يقع العمل المباح مقدمة لعمل الزامي بحيث ينحصر سبيل تحقيق الواجب بارتكاب هذا العمل المباح وحينئذ يجب، وقد يترتب على فعل الامر المباح في نفسه بشكل لازم عمل حرام وحينئذ يحرم هذا العمل المباح نفسه، بل قد يترتب على فعل عمل واجب عمل محرم أو العكس، كأن يترتب على ترك عمل محرم ترك عمل واجب وفي كلتا الصورتين يتحقق التزاحم وتأتي قواعد باب التزاحم حيث يقدم الأهم على المهم، وهناك معايير لمعرفة اهمية الحكم ومدى اهتمام الشارع به.

ب ـ الضرر: فان هناك أدلة كثيرة في كتب السنة والشيعة روت حديث (نفي الضرر) عن رسول الله ﷺ حيث طبق رسول الله هذا الحديث في موارد متعددة.

منها ما رواه في الكافي في قضية سمرة بن جندب المشهورة عن ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال ﷺ للانصاري (اذهب فاقلعها فارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار).

ومنها ما جاء بتعبير (لاضرر ولا ضرار في الاسلام). الى غير ذلك من التعابير التي تطوف حول هذا المعنى. وقد ادعى بعض الاصحاب التواتر في سند هذا الحديث لكثرته ولذا فهو حديث ثابت لا شك فيه.

ولا يسع المجال للدخول في فقه الحديث والاجابة على كثير من التساؤلات المطروحة حوله مشيرين الى أن المعنى المختار من الحديث هو (نفي وجود حكم ضرري صادر من الشارع، فاذا استلزم اي حكم ضرراً على نفس المكلف او على غيره ارتفع التكليف به واعتبر لاغياً).

على ان من الطبيعي ان نشير ايضاً الى ان هناك خلافا حول اقتصار الحديث على الضرر الفردي المالي أو شمول للضرر الاجتماعي الذي يؤدي الى انخفاض المستوى الاقتصادي للآخرين ويحقق سوء الحال لهم. ويمثل له المرحوم الشهيد الصدر بالاساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة، وقد ارتأى السيد الشهيد ان قاعدة لاضرر تشمل الحالين معا مستنداً الى

ان كتب اللغة تسمي سوء الحال ضررا[١].

واذا تم هذا المعنى كان من الطبيعي ان تمنع مطلق الاعمال الداخلة تحت هذا العنوان وهو أمر بالغ الأهمية من الناحية الاقتصادية.

حـ ـ الحرج : ونفي الحرج قاعدة مشهورة دلت عليها الآيات الكريمة من قبيل قوله تعالىٰ: **﴿ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج﴾**، والروايات من قبيل قول الامام الصادق عليه السلام ـ كما في التهذيب والاستبصار ـ (فان الدين ليس بمضيق)، والاجماع ـ ان كان هناك وجه للتمسك به ـ.

وتختلف هذه القاعدة عن سابقتها في رفعها الالزام في الحكم في حين ترفع السابقة الحكم نفسه مهما كان، ولذا يفتي المشهور ببطلان الوضوء والغسل الضرري دون الحرجي منهما.

وهذه هي اهم العناوين الثانوية، وربما امكننا ان نحصل على عناوين اخرى ثانوية (كالتقية) كما يمكن ان يدعي احد ارجاعها الى العناوين السابقة.

وعلى أي حال فان اجراء الاحكام الثانوية يتم من قبل الافراد والمجتمع حتى لو لم تكن هناك حكومة لها حق الامر والنهي.

العنوان الثالث الذي يتم به التحديد هو العنوان الولائي او الحكومي؛ والاصل التشريعي لهذا العنوان هو ادلة ولاية الفقيه الحاكم على الامة من قبيل قوله عليه السلام (فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله) حيث تجب طاعة هذا الولي المعين بمقتضى الادلة من قبيل قوله تعالىٰ: **﴿اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم﴾** ويتفق المسلمون على ان للدولة الشرعية حق التدخل في ملء منطقة الفراغ، اي منطقة المباحات، وتعيين أفضل الاساليب لاجراء الاحكام الشرعية تحقيقا للعدالة الاجتماعية، وهذا ما طبقه الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله والذين تولوا امور المسلمين دونما نكير من المسلمين في اصل التدخل.

وعبر هذا المبدأ يمكن لولي الامر ـ ومن خلال الاستعانة بمشورة الخبراء الاقتصاديين الملتزمين ـ ان يتدخل في الحياة العامة محققا اهداف الاسلام في العدالة الاجتماعية ومستعينا بكثير من الامور ومنها:

---

١ - اقتصادنا: ج ١، ص ٥٦٥.

١ـ خبرة الخبراء الاقتصاديين.

٢ـ حدود الاحكام الاولية الثابتة ومحاولة تقريب الحياة الاجتماعية اليها.

٣ـ الأضوية المفهومية المعطاة من قبل الشريعة من قبيل قوله تعالى: **﴿كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم﴾** في مجال توزيع الثروة، وقوله تعالى: **﴿التي جعل الله لكم قياماً﴾** في مجال وضع المسؤولية على المالكين، وقول الامام علي عليه السلام عن التجار بانهم (مواد المنافع) مما يدفع لاعتبار التجارة الطبيعية هي التجارة المؤثرة بشكل ايجابي على الحياة الاقتصادية، الى غير ذلك من الاضوية الكاشفة والمعبرة عن روح الشريعة واهدافها والتي يستعين بها ولي الامر لتنظيم الحياة الاجتماعية.

وهكذا يمكننا ان نتصور الدولة الاسلامية وهي تنسق مختلف العمليات الانتاجية والتوزيعية وتراقب مسائل التضخم والاسعار، وحركة السوق، والندرة المصطنعة، والاستهلاك وما الى ذلك، وفي مختلف الحقول الصناعية والزراعية والتجارية.

واذا كان العنوان الاول للتحديد يعبر عن الجانب الثابت في الشريعة فان العنوانين الثاني والثالث يعبران عن المرونة اللازمة لمواجهة الحالات المتطورة ونمو القدرة الانسانية في استغلال الطبيعة، وبالتالي الاخلال بالتوازن الاقتصادي المطلوب.

الدرس الخامس والاربعون

الاسلام والتنمية
ودور المرأة المسلمة

قال تعالى : **﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أُنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾**.

إذا كان لنا أن نعرف التنمية الاجتماعية بتعريف عام، امكننا القول: إن المراد منها هو (التحرك الاجتماعي الواعي المنظم، والمنسق على مختلف الصعدة المادية، والمعنوية نحو الافضل انسانيا).

وهذا التعريف يستبطن عناصر من قبيل:

١ـ الهدف الانساني المتميز عن الاهداف الحيوانية الغريزية العمياء، وإنما تكتسب الحركة هذه الهدفية إذا كانت منسجمة مع تطلعات الفطرة الانسانية ومؤشراتها.

٢- الحركية الارادية نحو هذا الهدف الانساني، وهي متميزة أيضاً عن الحركية الحيوانية، لأنها حركة وعي وإرادة وتعقل.

٣- التناسق والتنظيم، والتناسب بين كل الجوانب المادية والمعنوية من خلال هذه الحركة.

وهذا شرط اساس، فالتنمية التي تهمل عنصر التناسب تصاب بتورم ونمو غير طبيعي في جانب أو جوانب، مع خمول الجوانب الاخرى الامر الذي يعرض المسيرة الاجتماعية لاختلال التوازن - ومن بعد - التمزق أو التطرف.

٤- الاجتماعية في التحرك، بمعنى أن كل جزء من الاجزاء المكونة للمجتمع يجب أن يساهم في هذا التحرك وينمو من خلاله، وبمعنى أن الآثار التي سيتركها هذا التحرك يجب أن تنعكس على مختلف العناصر والمكونات الاجتماعية.

فاذا اتسع نظرنا الى العالم الاسلامي فان هذه الابعاد ستتسع باتساعه واتساع طاقاته الطبيعية

والانسانية والاقتصادية وغيرها.

بعد هذه المقدمة أُحاول أن يكون حديثي في موضوعات أربعة:

الاول: الاسلام والتنمية.

الثاني: دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية.

الثالث: الاشارة إلى لقاءات ومؤتمرات الامم المتحدة في هذا الصدد، وموقفنا منها.

الرابع: دور المنظمات غير الحكومية بهذا الصدد.

١ـ التنمية من وجهة نظر الاسلام:

والتنمية من مختلف المجالات مما يؤكده الاسلام لتكون الامة الاسلامية الامة الوسط، والامة الشاهدة حضاريا ولتستحق ان تكون حاملة للقب (خير أُمة أُخرجت للناس). ومن الجدير بالذكر ان هذا الواجب الحضاري يتطلب بذل اقصى الجهود لتحقيقه بحيث يعتبر واجباً كفائياً تعد الامة جمعاء مسؤولة عن تحقيقه لو لم يقم البعض منها بتحقيقه وهذه حقيقة شرعية مهمة جداً.

وقد تكون تنمية الإنتاج هي مورد الإتفاق بين المذاهب كلها والهدف الذي يجب تحقيقه بالوسائل التي يقبلها المذهب الاسلامي دون ما يرفضها.

ويمكن أن نلمح هذا المبدأ من خلال تطبيق الإسلام له وتعليماته الرسمية وأروعها كتاب الإمام علي عليه السلام لمحمد بن أبي بكر ـ كما جاء في أمالي الشيخ الطوسي ـ وقد جاء في هذا الكتاب:

«يا عباد الله إن المتقين حازوا عاجل الخير وآجله، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم أهل الدنا في آخرتهم... سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوها بأفضل ما اكلت، وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون، وشربوا من طيبات ما يشربون...»[١].

وهذا الهدف مغلف بالإطار المذهبي كما يقول تعالى:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما احلّ لكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين﴾[٢].

١ـ نهج البلاغة: شرح صبحي الصالح ص٣٨٣؛ والأمالي: ج١ ص٢٥.

٢ـ المائدة: ٨٧.

٢- دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية:

والمرأة تارة ننظر اليها بوصفها إنساناً فعالاً في عملية التنمية، واخرى نركز عليها بمالها من خصائص تنفرد بها باعتبارها الأُم والبنت والاخت والزوجة، وهي بهذا الاعتبار تمتاز عن الرجل بما تحمله من طاقات عاطفية متميزة، وقدرات تكوينية مؤثرة، ومن ثم ما تحمله من وظائف اجتماعية فريدة.

فإذا نظرنا اليها بوصفها إنساناً نشطاً في عملية التنمية، وأخذنا بعين الاعتبار حقيقة (أن الانسان هو محور التنمية)، ومقولة (أن التنمية المستمرة هي تلك التي تحقق انسجاماً متوازناً بين مجموع عناصر التنمية، والاسس التحتية للثقافة المعنوية التي تعمل في مجال اسقاطاتها)، وأدركنا بعد ذلك أن مكونات الفطرة الانسانية هي أهم هذه الاسس وأعمقها في وجود الانسان، بل بدونها يفقد الانسان هويته ويتحول إلى (شيء) لا نستطيع أن نتحدث عن (حقوقه) أو (نموه الاجتماعي) ، أو (حركته العادلة)، أو (أخلاقيته)، أو حتى (بقائه الحضاري)، وأضفنا إلى كل هذا حقيقة أخرى هي أن الدين (الذي يستمد اصوله من منابع فطرية) هو الصيغة الأكمل التي وضعها خالق الانسان ليحقق من خلالها تكامله المادي والمعنوي المنسجم، وأن الدين وحده هو الذي يستطيع أن يمنح هذه المسيرة ثباتاً في الهوية والشخصية، واطمئناناً في القلب، وأملاً دفاقاً بالمستقبل، كما يستطيع أن يحل الإشكالات الاجتماعية الكبرى من قبيل حل التضاد الدائم بين حب الذات والأنانية، والعمل لصالح المجتمع ونسيان الذات في سبيله، وحل التناقض بين اتجاهات (الإلحاد) واتجاهات (الايمان المفرط بالامور النسبية أو مايسمى بالشرك)، إذا أخذنا بعين الاعتبار كل هذه الحقائق الكبرى أدركنا أن المرأة الانسان هي محور التنمية وركنها الركين، ولن تستطيع أية عملية تنموية أن تحقق صدقاً مع ذاتها ومدعياتها، إلا إذا طورت الحس الانساني والفطري في وجود المرأة، وأعطتها مكانتها الانسانية الطبيعية، ورفعت من البين كل عناصر التفريق - من الجانب الانساني - بين الرجل والمرأة، ومنحتها الدور الانساني المتساوي في هذا المضمار، ثم عادت لتستفيد من هذه الطاقة الانسانية الخيرة لصالح المجموع بأفضل اسلوب.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن المرأة إن تأصل الثبات في شخصيتها، والاطمئنان في قلبها، والامل

بالمستقبل في وجودها منحت كل المسيرة الاجتماعية طاقة كبرى، وهيأت لها كل مقومات المسيرة الصالحة.

المرأة ودورها بملاحظة خصائصها:

وإذا عدنا وركزنا على خصائص المرأة التي تميزها عن الرجل، فنسجد أن خصائصها لا تغير مطلقاً من قيمتها الانسانية بل تزيد عليها، وإنما تترك أثرها الوظيفي في البين، بمعنى أن هناك تقسيماً طبيعياً قدّرته الرحمة الالهية بين وظيفة الرجل ووظيفة المرأة، في عملية التنمية الاجتماعية بل الفردية أيضاً.

فالمرأة الزوجة والمرأة الأم لهما دوران متمايزان عن دور الرجل الزوج، والرجل الاب بلاريب، إلا أن هذين الدورين متكاملان تماماً بحيث لا يمكن أن تستغني الحياة عن هذين الدورين، بمقدار عدم إمكان استبدال أحدهما بالآخر تماماً.

بعد هذا نقول: إن للمرأة أثرها الكبير - بهذا الاعتبار - على عملية التنمية أيضاً، ومهما تعددت علل التنمية فشملت (العلل الفاعلية، والعلل الغائية، والعلل الصورية بالاضافة للعلل المادية)، فإن إسقاطات دور المرأة يبقى لها أكبر الأثر في هذا المجال.

ذلك أن المرأة تستطيع أن تترك آثاراً كبرى، نذكر منها على سبيل المثال مايلي:

١ـ إعداد وتهيئة وتوفير البيئة العائلية السليمة، وهي بهذا ـ لو وفقت فيه ـ تستطيع أن تضع الحجر الاساس لمجتمع إنساني سليم ثابت الجأش قوي القلب، منشد للمستقبل.

وبدون هذا سيبقى المجتمع ممزقاً عاطفياً، ومهلهلاً معنوياً تتفشى فيه الجريمة، ويعيث فيه الكسل، ويفقد صفته الخلاقة شيئاً فشيئاً.

فالزوجة الصالحة والام الصالحة هما قوام الحياة العائلية الصالحة، وهذه بدورها هي قوام المجتمع الصالح (كما تؤكد ذلك النصوص الاسلامية).

٢- توفير الجو المناسب لتربية الجيل القوي الفاعل.

وقد قلنا: إن الانسان الصالح هو محور التوسعة، وهو يحتاج إلى عملية تربوية مستمرة تفجر فيه طاقاته، وتبرز فيه مكوناته الذاتية، وهي لا تتفجر ولا تبرز عشوائياً وتلقائياً، وإنما تحتاج إلى عملية

تربوية وجو تربوي مناسب.

ولا ريب أن للمرأة أعظم الأثر في تربية العناصر الانسانية، ووراء كل عظيم امرأة ـكما يقولون ـ بل ما أكثر العظماء النساء في تاريخنا الطويل.

٣- الإعداد لجو وبيئة حماسيين عاطفيين من خلال الاستعداد الطبيعي للمرأة، لتسد بـه هـذه الحاجة الضرورية للانسان من جهة، وتوفر له الحالة الحماسية الضرورية لتخطي العقبات وصنع تنمية اجتماعية مستديمة من جهة اخرى.

أما المجتمع الذي يخلو من هذه الحالة العاطفية والحماسية فهو مجتمع خامد، وبيئة جامدة ربما تتقدم في بعض المجالات المادية إلا أنها تفقد الصفاء الانساني المطلوب، ومن بعد تفقد القدرة على ايجاد التنمية المتوازنة.

ومن هنا يظهر جلياً أن المرأة لها دور كبير في توفير الجو العائلي النظيف، وأن العائلة وتشكيلاتها بما لها من مفهوم كلاسيكي معروف لدى المجتمعات والاديان كلها، هي حجر الزاوية في عـملية التنمية.

كما يظهر أيضاً أن أية ضربة توجه لدور المرأة في البناء العائلي المشار اليه، وأي تقليل من اهمية الرباط العائلي المقدس، أو محاولة لطرح مفاهيم جديدة، وادّعاء مصاديق عصرية له، أو إضـعاف روابطه، أو إيجاد بديل مزعوم له، كل هذه المحاولات تترك اعظم الآثار السـلبية عـلى مسـتقبل الإنسانية جمعاء، وتفقده الحركية التنموية المطلوبة، بل هي تآمر واضح على كل الوجود الانساني حتى ولو جاء هذا التآمر تحت غطاء الخدمة الدولية لعملية التنمية.

وهنا يجب ان نلاحظ ان الاسلام اسهم المرأة في عملية التنمية بشكل كبير.

٣- المحاولات الدولية في مجال التنمية الاجتماعية:

لاريب في أن عملية التنمية استأثرت من أنشطة الامم المتحدة بالحظ الوفير، وخصوصاً فـي السنوات الاخيرة، وعقدت لها مؤتمرات دولية على مختلف المستويات، كمؤتمر بخارست ١٩٧٤، ومؤتمر مكسيكو سيتي ١٩٨٤، ومؤتمر القاهرة ١٩٩٤، ومؤتمر كوبنهاجن عام ١٩٩٥، وغيرها من الاجتماعات الدولية، وخصوصاً تلك المنعقدة لدراسة حقوق المرأة بالخصوص كـمؤتمر نـايروبي

ومؤتمر بكين. وكان التركيز على دور العائلة في عملية التنمية ملحوظاً تماماً في كل الاجتماعات الدولية.

إلا أن الملاحظ في مختلف الوثائق المقترحة أنها نظمت تنظيماً يبعدها عن المسيرة المتوازنة، وينسيها دور الدين في الحياة، ويتغافل أثر العناصر المعنوية في هذا الصدد. بل يفسح المجال لاستغلالها سلعة وأُلعوبة تستخدم لتمييع المجتمع وتفكيك الروابط العائلية وفسح المجال لعمليات الاجهاض القاتلة.

وكانت وثيقة القاهرة المقترحة على مؤتمر السكان والتنمية القنبلة الضخمة التي فجرت الوضع. ورأى المخلصون التآمر الاستعماري الواضح على كل القيم والمقدسات الانسانية، لأنها سعت إلى تفكيك الروابط العائلية، وطرح مفاهيم متنوعة للعائلة، وفسح المجال لعلاقات وروابط خارج الاطار العائلي. وقد حضرت هذا المؤتمر على رأس الوفد الاسلامي الايراني على أمل ان نترك اثراً ايجابياً على الوثيقة وهذا ما حدث، إذ رغم عدم التنسيق بين مواقف الدول الاسلامية ـ التي حرّم البعض القليل منها حضور المؤتمر ـ ورغم قوة الضغط الغربي المعادي للاسلام، فقد استطعنا تشكيل مجموعة إسلامية قوية تعاونت مع المجموعة المسيحية الدينية واستطاعت ان تغير عشرات المصطلحات والمواقف في الوثيقة من قبيل حذف مصطلحات (الحق الجنسي) و(العلاقات الاخرى غير علاقات الزواج) وحذف عنصر الالزام في الوثيقة، وكذلك تعديل المادة التي تسمح بالاجهاض وغير ذلك، وقد ألقيت في الاجتماع الدولي خطاباً أكّدت فيه على الحقائق التالية:

اولاً: إننا إذ نحاول تنظيم التحرك السكاني في إطار من التوسعة المطلوبة علينا قبل كل شيء ان ننظر الى الانسان بكل ابعاده المادية والمعنوية ليكون تخطيطنا منسجماً مع فطرته الانسانية وموقعه من الكون. وفي هذا الصدد نعتقد ان هذه المشكلة الاجتماعية لاتكمن في عدم استجابة الامكانات الطبيعية لمعدلات النمو السكاني بل هي تنبع من عدم الاستثمار الجيد لهذه الامكانات وأنماط الظلم في توزيعها؛ يقول القرآن الكريم وبعد ان يذكر النعم الالهية الكثيرة: ﴿وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار﴾[1].

---

١ - ابراهيم: ٣٨.

ثانياً: إن ملاحظة الواقع الانساني عبر التاريخ وما تقرره الشرائع الالهية في نظرياتها الاجتماعية تؤكد ان الكيان العائلي يشكل حجر الزاوية في البناء الاجتماعي، وأن أيّ تحرك يوهن من استحكامه او يطرح بديلاً عنه يشكل ضربة للمسيرة الانسانية الاصيلة. ولكن هذا لا يعني مطلقاً ان لانلجأ الى تنظيم هذا الكيان بالاساليب المشروعة فذلك جزء من تحكيمه وتوجيهه.

ثالثاً: ان للمرأة باعتبارها نصف المجتمع الانساني دورها الاساسي في صياغة البناء الاجتماعي والسياسي، ويجب بكل تأكيد ان تلعب دورها بكل ثقة ودونما اي حط لكرامتها او امتهان لقدراتها الانسانية.

رابعاً: إن أية خطة واقعية لاقامة تنمية مستقرة لايمكنها ان تتغافل دور القيم الاخلاقية والعقيدة الدينية في تحكيم اسس التنمية والاشباع المتوازن لمتطلبات الانسان باعتباره محور الاعمار. فلابد إذن من التأكيد على هذه القيم والعمل على دعمها ونفي كل ما ينافيها.

خامساً: إن مبدأ التساوي في إمكانية الاستفادة من الخيرات الطبيعية وهي هبة الله تعالى ليدعونا جميعاً للعمل على تحقيق تقارب كبير بين مستويات المعيشة، وعلى المستوى العالمي. الامر الذي يحمّل الدول الغنية عبءً كبيراً لتحقيق هذا الهدف الكبير بحيث لايمكنها التنصل عنه إن شاءت تحقيق الاندماج الانساني المطلوب.

سادساً: إن حقوق الانسان كما تقررها الوثيقة العالمية والوثائق الاخرى كالوثيقة الاسلامية تجب مراعاتها بشكل دقيق. إلا أن من الطبيعي التأكيد على انه لا يحق لأية دولة او مجموعة ان تحمل مفهومها عنها على الدول الاخرى أو تحاول الاستهانة بالعناصر الثقافية والدينية التي يحملها الآخرون بذريعة فهمها هي، بل يجب الوصول الى تعريفات مشتركة مقبولة يمكن من خلالها تشخيص الحقيقة دونما أيّ تحميل، ولتكون الوثائق معتمدة عن بصيرة ودقة، فلا يمكن استغلالها بسهولة.

اما مؤتمر بكين الرابع للمرأة فرغم انه كان يعلن استهدافه لتمكين المرأة وإسهامها في عملية التنمية رافعاً شعار (التساوى والتنمية والسلام) فإنه أكمل رسالة مؤتمر القاهرة التخريبية، بل أجهز على ما قدمناه هناك من إصلاحات، وراح من جديد يؤكد على مايسميه بالحقوق الجنسية وماهي من الواقع إلا محاولة تفكيك الروابط العائلية وحذف عنصر عملية التنمية.

٤- دور المنظمات الشعبية في تحقيق الأهداف الدولية:

وقد خطت البشرية خطوات واسعة على طريق إيجاد تشكيلات دولية شاملة تعمل على حل مشاكلها، وتحقيق تفاهم ممكن بين أعضائها، وتحاول الوصول إلى طروحات عالمية تترك آثارها الايجابية على المستوى العالمي.

وهكذا تم إنشاء الامم المتحدة كأوسع منظمة دولية بما لها من منظمات فرعية في مختلف المجالات الثقافية والاقتصادية، والصحية، والتجارية وغيرها.

كما تم إنشاء حركة عدم الانحياز في مجال أضيق، ومنظمة المؤتمر الاسلامي في اطار العالم الاسلامي.

وهناك منظمات وتجمعات دولية كبرى اخرى لها أثرها الكبير في المسيرة.

إلا أن أكثر المنظمات الدولية مازالت مبتلاة بنقاط كبرى تمنعها من تحقيق أهدافها الانسانية، ويمكننا أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

١ـ إن قرارات هذه المنظمات إنما تحقق في أحسن الحالات مصالح الحكومات وتوجهاتها، ولا ضمانة فيها لتحقيق اهداف الجماهير. على انها في الواقع انما تحقق مصالح القوى المتحكمة في هذه المنظمات، ان لم نقل انها انما تحقق مصالح القطب الواحد المتحكم اليوم فيها.

٢- ان واقع الحال المشاهد في هذه المنظمات يقضي بأنها في كثير من الاحيان تقع تحت تأثير اتجاهات معادية للانسانية كالاتجاهات الصهيونية والاتجاهات المادية الالحادية وغيرها، الامر الذي يعود بأعظم الخسائر على المسيرة الانسانية.

٣- كما أن التأمل في قراراتها يكشف لنا أحياناً عن قيام هذه المنظمات بإشباعات كاذبة لتطلعات الجماهير دون أن يكون وراء الشعارات المرفوعة واقع مؤثّر. وذلك كما في قرارات حقوق الإنسان، ومحاربة العنصرية، والدفاع عن حقوق المرأة، وتنظيم عملية التنمية الاجتماعية وغيرها. في حين اننا نجدها في هذا المجال تكيل بمكاييل متعددة حسبما تقتضيه المصالح الضيقة. على ان القرارات الحقيقية تبقى حبراً على ورق مالم تتفق مع مصالح القوى الكبرى.

وغير ذلك من النقائص المشهودة.

ومن هنا فاننا نجد مجالاً واسعاً لقيام المنظمات غير الحكومية بـالاشتراك فـي الاجـتماعات الدولية والسعي للضغط على الجهات الرسمية لتتخذ القرارات الاكثر انسجاماً مع الاهداف المطلوبة.

إن مشاركة هذه المنظمات يمكنها ان تترك آثاراً ايجابية من جهات عديدة من قبيل مايلي:

١ـ لما كانت هذه المنظمات الشعبية أقرب الى واقع المشكلات الاجتماعية فانها اكـثر تـفهماً للحلول المطلوبة جماهيرياً. وهي بالتالي تستطيع أن تقرّب القرارات من هذه الاهداف. وتستطيع ان تصل الى كافة شرائح المجتمع المدني وطبقاته.

٢- ولما كانت هذه المنظمات غير الحكومية حرة في تحليلاتها وغير مقيدة بالقيود الرسمية فانها تستطيع ان تصل الى الحل الواقعي وتطرح ذلك بقوة امام المحافل الدولية.

٣- على ان حضور هذه المنظمات يشكل تواصلاً جماهيرياً جيداً قد يشكّل رأياً عاماً دوليـاً لاتستطيع معه الجهات الرسمية إلا الاستجابة لمـقتضيات هـذا الرأي العـام، مـما يـمنحها روحـاً جماهيرية وإقداماً على خطوات أكثر واقعية في مجال تحقيق العدالة الاجتماعية، والتوزيع العادل، واحترام البيئة.

٤- وتساهم هذه المنظمات في تنظيم العلاقة بين التنمية والدولة اذ توحد الطـاقات وتكـمل النشـاطات الخيرية والصحية والترفيهية والمهنية وغيرها، فهي إذن أبنية اجتماعية وسطية[١].

٥- وتؤمّن ايضـاً بيئة منظمة للعمل الانسـاني غير الربحي والتطوعي وبكلفة قليلة.

٦- وتتنامى مع مثيلاتها في مختلف الدول لتشكل تياراً عالمياً يطرح مختلف القضايا.

استنتاج:

على ضوء ما تقدم يمكننا ان نقرر الحقائق التالية:

١ـ ان عملية التنمية الاجتماعية هي عملية انسانية لا تحدها حدود جنسية او جغرافية او مادية، وان المرأة ـ في التصور الاسلامي ـ عنصر اساسي في هذه المسيرة وبدونها سوف تبقى العملية بتراء غير فاعلة.

٢- ان العالم أدرك بشكل متأخر هذه الحقيقة في حين سبقه الاسلام اليها باكثر من عشرة قرون

١- العولمة والدولة (غسان منير، أكرم أحمد): ص١٩٦.

حينما جعل المرأة عدل الرجل في عملية (الولاية الاجتماعية) ومنحها كل مايحقق لها مشاركتها في القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٣- ان للحكومات والجهات الرسمية دورها الكبير في تحقيق هذه الانماط من المشاركة ولكن ذلك لن يحقق النتجية المطلوبة مالم تقم المنظمات الشعبية باحتلال مركزها في دفع هذه العملية الى الامام.

٤- ان منظمة المؤتمر الاسلامي لم تحقق الامل المطلوب منها في الانسجام مع النظرة الاسلامية للمرأة، ولم تعطها الدور الاساس المطلوب، فبقيت مع الاسف متخلفة عن الطبيعة الاسلامية الرائدة، وان عليها اليوم ان تسابق الزمن في تأمين هذا الانسجام.

والحقيقة ان القرار الصادر عن مؤتمر القمة الثامن المنعقد بطهران يشكل سابقة جيدة في هذا المجال. إلا انني اعتقد انه يبقى متخلفاً عن مسايرة التطور المطروح دولياً في هذا المجال.

وهنا اقول: اننا يجب ان لا ننسى التحديات التي تواجهنا ـ في مطلع القرن الحادي والعشرين ـ على الصعيد السياسي او الاقتصادي او الاجتماعي، تحديات العولمة، وتحديات الهيمنة الثقافية، وتحديات القرية الصغيرة إعلامياً، وتحديات الشعارات البراقة التي يتستر خلفها أعداء العلاقات الانسانية السليمة وصولاً حتى الى قوانيننا الفرعية لتطويرها وفق مقاصدهم.

ولذا فيجب الابداع في كل الحقول، وأذكر مثلاً الحقل الرياضي، فلا يمكننا ان ندع المرأة كسولة بدينة مريضة، وانما يجب ابتكار الاساليب السليمة المتسمة بالعفة والخلق الاسلامي الرفيع لتقديم البديل المطلوب عن الاساليب المعروفة عالمياً والمنافية لكل قيمنا وأعرافنا، انه مثل واحد على ضرورة التطور والتغيير في مختلف الحقول. وكذلك الحقل السياسي فلا مجال لتناسي دور المرأة الفعال في صياغة القرار السياسي، وهذا ما تفتقده بعض مناطقنا الاسلامية، بل نجد بعض الفئات المتحجرة تفرض على المرأة ان تكون حبيسة بيتها بعيدة عن التعليم فضلاً عن المشاركة في الحياة الاقتصادية، وذلك طبقاً لاجتهادات قشرية غريبة عن الروح الاسلامية، ونصوص غير ثابتة. وهذا العمل فضلاً عن تشويهه للصورة الاسلامية يكبل مسيرة الامة نحو مواجهة التحدي الذي أشرنا اليه.

إننا نشعر بكل تأكيد بالحاجة لا لكتابة استراتيجيتنا الثقافية في مختلف الحقول، ولا للموافقة على لائحة رسمية لحقوق الانسان في التصور الاسلامي ولا حتى لاستراتيجية اعلامية او اجتماعية

لعالمنا الاسلامي، فانها جميعاً قد دونت بعد تداول طويل، بل تكاد تكون واضحة في خلد كل من له معرفة بالتوجهات الاسلامية، وانما نشعر بالحاجة للعمل المنظم والمتكامل ـ على صعيد العالم الاسلامي ـ بهذه الاستراتيجيات المتفق عليها سواء في مؤتمرات اسلامية دولية كمؤتمر القمة السادس بداكار (السنغال) او مؤتمر وزراء الخارجية الثامن عشر بالقاهرة او غيرها.

ويؤسفني ان اعلن: ان العالم الاسلامي على مستوى منظمة المؤتمر الاسلامي لم يتفق بعد على الصيغة العملية للتنفيذ رغم وجود صور تنفيذ هنا او هناك.

وأؤكد على ان هذه الامة الاسلامية لها خصائص معينة تحدد لها هويتها وترسم لها معالمها القرآنية ومنها: الخصيصة الالهية والانتساب في العقيدة والتشريع الى الله تعالى، كما ان منها الخصيصة الاخلاقية الانسانية التي تتحلى من خلالها بكل السمات الاخلاقية الاسلامية وتتخلص من كل أنماط الفساد والصور اللاأخلاقية والتي تلعب الغرائز الجنسية دورها فيها لتشويه الصورة الصحيحة، فلا يمكن لهذه الأمة ان تفتخر بانتسابها للاسلام الا اذا طبقت الصورة الاسلامية السامية، وأقامت علاقاتها على أساس من معايير الاسلام، وحصنت جماهيرها بالوعي المطلوب بل أوجدت فيها ـ بما فيها العنصر النسائي ذي النسبة الكبيرة ـ الدوافع الكبرى لمواجهة التحدي المذكور.

إن الصحوة الاسلامية هي قدرنا وإلا أدركتنا التحديات وقضت على خصائصنا.

وهنا يبرز دور العلماء رجالاً ونساءً ليقوموا بدور ورثة الانبياء.

وفي ختام حديثنا نؤكد ـ من جديد ـ على أننا مضطرون للاعتراف اولاً بان المرأة المسلمة لا تملك اليوم ـ على صعيد الواقع العملي ـ دورها المطلوب في عملية التنمية الاجتماعية، فنحن بحاجة بعد هذا الى خطة تنموية شاملة تعتمد الاسس التالية:

اولاً: تعميم التوعية بين المسلمين رجالاً ونساء بحقوق المرأة ودورها في عملية التنمية الضرورية.

ثانياً: توفير المساواة المنصفة والمعقولة بين الرجل والمرأة في الفرص التنموية، كفرص العمل، والتخطيط، والادارة، وترشيد الثروة، وتحقيق المشاركة السياسية والادارية، والثقافية وأمثال ذلك.

ثالثاً: التركيز على العملية التعليمية والارتقاء العملي بين النساء.

رابعاً: ايجاد المنظمات النسوية غير الحكومية ودعمها بقوة.

خامساً: حل مشكلة الهجرة الداخلية والخارجية بالقضاء على اسبابها، واستيعاب آثارها، لأن أكثر المهاجرين نتيجة العوامل المختلفة هم من النساء.

سادساً: توفير الحلول الناجعة للمشكلات الاجتماعية التي تعاني منها المرأة، والعمل على تغير النظرة الاجتماعية للمرأة العاملة.

سابعاً: العمل على تقوية بنية المرأة صحياً، وتخليصها من حالات الضعف والاوبئة، وتشجيع التربية البدنية والرياضية المناسبة بعيداً عن الاستغلال والتحلل.



الدرس السادس والاربعون

الابعاد الإنسانية لوظيفة الوقف الإسلامي

يمكن تلخيص البحث عن هذا الموضوع في نقاط هي:

النقطة الاولى:

أبعاد الوقف الاسلامي المتصلة بالموضوع، ونركز فيها على ما يأتي:

اولاً: الحالة القربية:

وهي الصفة التي تركزها النصوص الاسلامية في خلد المسلم باستمرار. فالحديث المشهور الوارد في مختلف كتب الحديث «إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكل امرئ ما نوى» يركز على نية المسلم، وتربيتها، لتستهدف التقرب الى الله تعالى باعتباره أسمى هدف. فهو هدف لا نهائي لا يتوقف عند حد، وهو هدف معنوي يشمل كل جوانب الكمال، وهو هدف يلامس الفطرة ويكتسب منها الدوافع والحرارة المستمرة، وهو بالتالي هدف متوازن لايغلب جانباً على جانب، وانما يحقق توازناً حياتياً متصاعداً. وقد جاء عنهﷺ قوله: «يا أبا ذر إن استطعت أن لاتأكل ولاتشرب إلا لله فافعل»[1]. وهو ما أكده والتزم به الاصحاب والائمة.

١- الفتاوى الواضحة: ص٦١٣.

يقول الإمام الصادقعليه السلام: «ما كان عبد ليحبس نفسه على الله الا أدخله الله الجنة»[١].

ولعل تأكيد النصوص على البدء بالتسمية في الاعمال يحول حياة المسلم إلى قراءة دائمة باسم الله، وعلى بركة الله. الامر الذي بدأنا نفقده عند ابتعادنا عن المنهج التربوي الاسلامي. ولئن دعانا الاسلام لتحويل الحياة كلها الى عبادة ان استطعنا فقد عين لنا اموراً اعتبرها لاتصحّ الا بشكل قربي. وقد أُسميت بالعبادات بالمعنى الأخصّ كالصلاة والصوم والحج والزكاة والجهاد. فهل الوقف من هذا النوع من الاعمال؟

اعتبار قصد القربة في الوقف:

قالت الحنفية بالشرطية في الحال والمآل، اي وجوب الصرف في الحال او في المآل بقصد القربة، كما لو وقف على الاغنياء حالاً ليعود بالمال على أبنائهم الفقراء.

وقال الإمامان مالك والشافعي بعدم الاشتراط. أما الحنابلة فقالوا بوجوب كونه على بر وقربة، وقد اختلف الامامية في الاشتراط.

فيرى صاحب الروضة البهية عدم اشتراط قصد القربة في صحة الوقف وذلك لعدم دليل صالح على اشتراطها، نعم يتوقف الثواب على هذا القصد.

ويرى صاحب الجواهر ان الاصل يقتضي عدم اعتبار قصد القربة إذ ان الوقف عقد عرفي بلا ريب فيشمله دليل (أوفوا بالعقود) او ما جاء في العبارة المروية (الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها)[٢]، أو قولهصلى الله عليه وآله: «حبس الأصل وسبل الثمرة»[٣].

وقد يعترض بأنه أُطلقت على الوقف عبارة (الصدقة الجارية)، وقد رأينا ان الروايات التي تنقل أوقاف الأئمة تنقلها بلفظ الصدقة، ومن المعلوم أن قصد القربة معتبر في الصدقة خصوصاً بعد ورود الخبر الصحيح: «لاصدقة ولا عتق إلا ما أُريد به وجه الله»[٤].

١- الامالي للشيخ المفيد: ص٤٠٠.

٢- الوسائل: الباب الثاني من أحكام الوقوف، ج١٣ ص٣٠٠؛ والكافي: ج٧ ص٣٠.

٣- مستدرك الوسائل: ج٢ ص٥١١.

٤- الوسائل: الباب ١٣ من أحكام الوقوف.

ثم يقول: نعم قد يقال بأنه راجح عند الشارع كالزواج.

ثم يؤيد ما اختاره بمعلومية عدم اعتبار ما يعتبر في الصدقة من كون الموقوف عليهم فقراء ونحو ذلك، بل يصرّحون بجواز الوقف على الكافر، وصحة وقف الذمي على البيع والكنائس، وكذلك وقف غير المؤمن، ولا تصح عبادات الكافر إلا بالايمان.[١]

ويرى صاحب (القواعد الفقهية) اشتراط قصد القربة ـ احتياطاً وجوبياً ـ بعد أن ناقش في الاستدلال على عدم اعتباره بالأصل وأنه عقد مشمول لقاعدة (أوفوا بالعقود) بأنّا نحتمل دخل قصد القربة في ماهية الوقف شرعاً، وحينئذ لايمكن التمسك بالإطلاقات. اللهم الا ان يكون الوقف حقيقة عرفية لا شرعية مع الشك في كونه حقيقة عرفية محضة.

أما أدلة الاعتبار فإن الإجماع المدّعى معلل او محتمل المدرك فلا يحتجّ به.

ولكن يمكن الاستناد إلى قوله ﷺ: «لا صدقة ولا عتق إلا ما أُريد به وجه الله» بناء على أن ماهية الوقف من الصدقة.

كما ان عبارة (سبل الثمرة) مأخوذ من كونه (في سبيل الله).

وقد نقل عن الشيخ الطوسي في كتاب النهاية: بأن الوقف والصدقة شيء واحد ولا يصح شيء منهما إلا ما يتقرب به الى الله.

وبالتالي يحتاط وجوباً في اعتباره.[٢]

أما الامام الخميني فيرى أن الأقوى عدم اعتبار قصد القربة حتى في الوقف العام وإن كان الأحوط اعتباره مطلقاً.

ويرى الإمام السيد محسن الحكيم اعتبار القربة في صحة الوقف وإن كان الأظهر عدم اعتبارها في مثل الوقف على الذرية.

أما السيد الشهيد محمد باقر الصدر فلا يعتبر القربة شرطاً.

والخلاصة: إن الظاهر المطابق للاحتياط اعتبار القربة، وهو ما تعارف عليه الناس من عدّ

١- جواهر الكلام: ج٢٨ ص٩.

٢- القواعد الفقهية للبجنوردي: ج ٤ ص٢٤١.

الوقف من أنماط العبادات وعدّ الأوقاف من الامور الخيرية والصدقات، وهو أمر مشتق من الروايات بلا ريب.

وإذا أمكن التنازل عن هذا الشرط فإن من المحتم اشتراط ان يكون هذا العمل في مسير الخير والبر لا لمجرد الإباحة، فضلاً عن الكراهة والحرمة.

فإنه حتى بالنسبة للوقف على وحوش الحرم، او على الأب الكافر، أو وقف الذمي يلاحظ اعتبار كون مصرفه براً.

ثانياً: الحالة التأبيدية:

فإن الكثير من المذاهب والفقهاء يصرون على اشتراط التأبيد، كما ان الحالة الجارية التي جرت عليها سيرة المتشرعة تركز على ذلك.

يقول المرحوم الشيخ مغنية: إن الوقف لايقع إلا مؤبداً (صدقة جارية)، فلو حدده لم يعد وقفاً. وقال كثير من الإمامية: إنه حبس. واعترض على الشيخ أبي زهرة بنسبة القول بصحة الوقف المنقطع إلى الامامية. أما المالكية فلا تشترط التأبيد، ويعقّب بأنه لو وقف على جهة تنقرض كالاولاد فهل يصحّ الوقف او يبطل؟ ولو صحّ فلمن يعود الوقف بعد الانقراض؟ الحنفية تصحح ذلك، وبعد الانقراض ينصرف للفقراء، والحنابلة يصححون ذلك ثم يصرف لأقرب الناس للواقف، وهو أحد قولي الشافعية، والمالكية تصحح ذلك ويرجع إلى أقرب الفقراء إلى الواقف، فإن كانوا كلهم أغنياء عاد إلى عصبتهم. أما الامامية فقد قالوا بأنه يصحّ وقفاً ويرجع إلى ورثة الواقف كما في (الجواهر).[١]

فإذا عدنا إلى صاحب (الجواهر)[٢] رأيناه يشترط الدوام في الوقف بلا خلاف بمعنى عدم التوقيت وعليه الاجماع المحكي والمحصل، فيخصص بذلك عموم (اوفوا بالعقود) لو كان الوقف عقداً، وكذا كل عمومات الوقف، هذا إن لم نقل إن التأبيد متضمن في مفهوم الوقف، فلو قرنه بمدة بطل ولو كان يريده وقفاً، أما إذا لم يعلم القصد فهل التوقيت يشكل قرينة على ارادة الحبس تماماً (كما إن التأبيد يشكل قرينة على الوقف حتى ولو كان بلفظ الحبس) تبعاً لأصالة الصحة؟

١- **الفقه على المذاهب الخمسة**: ص٥٨٦.

٢- **جواهر الكلام**: ج٢٨ ص٥٣.

صرح الشهيدان (الاول والثاني) بالقرينية.

وقيل بصيرورته حبساً وإن قصد معنى الوقف، إذ الحبس قدر مشترك بينهما إلا انه يشكل عليه باشتراك المفهوم بين الوقف والحبس، ولا يتميزان إلا بالقصد، ولايوجد هنا قصد. ومن هنا قال في المسالك: لو قصد الوقف بطل.

وعلى أي حال، فلو جعله وقفاً لمن ينقرض غالباً كزيد فما هو الموقف؟ قيل ببطلان الوقف، وصرح الكثيرون بالصحة حبساً، وقيل يجب إجراؤه وقفاً حتى ينقرض المسمون ـ وهو مذهب الأكثرية ـ والظاهر ان له حكم الحبس وإن لم يكن حبساً.

إلا أن صاحب الجواهر يرى القول بالصحة لأصالة عدم الاشتراط، وربما يريد عدم اشتراط أن لاينقرض الموقوف عليهم المستفادة من أدلة العقود وأدلة الوقف سيما قولهم عليهم السلام: «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» ووجود روايتين صحيحتين.

ثالثاً - الحالة الولائية:

فرغم ان العلماء يذكرون جواز ان يجعل الواقف لنفسه حق النظر على الوقف، ولكنهم يؤكدون أيضاً انه لو أُطلق الأمر ولم يشترطه لأحد فالنظر في الوقف العام إلى الحاكم الشرعي وفي الوقف الخاص إلى الموقوف عليهم.

ويستطيع الحاكم الشرعي الإشراف على الوقف من طرق:

أولاً: باعتباره الولي المسؤول وبمقتضى صلاحياته الولائية يستطيع المنع من الكثير من الامور المباحة، أو الإلزام بها؛ فهو يوجه الوقف بما ينسجم مع الحاجات الاجتماعية والعدالة الاجتماعية.

ثانياً: الإشراف على حسن جريان عقد الوقف وعمل الناظرين والمتولين ومصارفه.

ويتأكد أثر هذا عندما نؤمن بأن مسير الأوقاف عموماً إما لصالح الجوانب الراجحة التي شرط فيها العبادية ـ و قلنا بها ـ أو الجوانب الخيرة في نفسها حتى لو لم نشترط العبادية، ومن هنا يكون له الحق في منع أي إجحاف او استغلال او صرف في الجهات المعادية للامة وللخلق العام.

ثالثاً: القيام وفقاً للحكم الاولي بالإشراف المباشر أو بواسطة وكيل عنه عند فسق المتولي لو اشترطنا العدالة أو عدم كفاءته أو استقالته أو كون الوقف مطلقاً من أول الامر.

رابعاً ـ الحالة التعاونية:

فالوقف قبل كل شيء تعبير عن حالة تعاونية يقوم بها الافراد تحقيقاً لواجب التكافل والتراحم وإمداداً لسبيل الخير وتحقيقاً للصالح العام، وحتى لو لم نشترط القربة فيه فإن مسيره يجب ان يكون تراحمياً تعاونياً.

خامساً - الحالة النفسية الدافعة:

فإن الوقف هو المنفذ الوحيد الذي يستطيع الفرد من خلاله التصرف في مصير أمواله إلى الأبد، مما يوفر دافعاً رائعاً نحو الوقف من جهة وتموينأ مستمراً للحركة التعاونية في المجتمع.

سادساً ـ الحالة الاقتصادية:

ويمكن أن نذكر لها مظاهر مهمة من أهمها: ان الوقف مسيّر باتجاه واحد يتم فيه انتقال الملكيات الخصوصية إلى قطاع الملكية العامة إن كان وقفاً عاماً والى مستويات تعبر الحالة الفردية إن كان وقفاً خاصاً. فالوقف رفد مؤبّد للقطاع العام من قبل القطاع الخاص. كما ان منها ما يلاحظ من حالات التراكم التنموي.

يقول الاستاذ منذر قحف: «فهو ثروة إنتاجية توضع في الاستثمار على سبيل التأبيد يمنع بيعه واستهلاك قيمته، ويمنع تعطيله عن الاستغلال، وتجب صيانته والإبقاء على قدرته على إنتاج السلع والخدمات التي خصص لإنتاجها، ويحرم الانتقاص منه والتعدي عليه.

فالوقف إذن ليس استثماراً في المستقبل فقط، وإنما هو استثمار تراكمي أيضاً، ومن أهم خصائصه انه يتزايد يوماً بعد يوم بحيث يستدام الوقف السابق الذي أنشأته الأجيال الماضية، وتنظم إليه الاوقاف الجديدة التي ينشئها الجيل الحاضر ـ ويضيف: ـ وقد ساعد على ارتفاع القيمة الانتاجية لكثير من الأوقاف المتراكمة، التطور الكبير في تكنولوجيا البناء[١].

١- الوقف الاسلامي وتطوره، إدارته، تنميته: ص٦٨ ـ ٦٩.

سابعاً ـ الحالة التنوعية والانسانية:

يذكر الفقيه الكبير النجفي أنواعاً من الموقوف عليهم ومنها: الوقف على المسلمين، والوقف على أتباع مذهب معين، والوقف على الجيران، والوقف على وجوه البر، والوقف على الكافر الذمّي، والوقف على الكافر الحربي، والوقف على المرتد، والوقف على البيع والكنائس والكتب السماوية، وغير ذلك. وقد درس كل نوع ودلالاته بكل انفتاح.[١]

وقد قيده الفقهاء بأن يكون ممن يصحّ تمليكه وأن لايكون الوقف عليه محرماً في نفسه لأنه يؤدّي لمعصية.[٢]

وهناك صيغ كثيرة قديمة ومستجدّة متنوعة تبيّن سعة الوقف ومجالاته.[٣]

وتبدو من هذا الشمول الصفة الإنسانية للوقف، فكل ما يؤدي لتحقيق مصلحة مرسلة فضلاً عن المصالح المعينة يمكن أن تشمله هذه العملية حتى يصل الأمر الى مسألة الوقف على الحيوانات العطشى والجائعة.

ومن الممكن أن نذكر بعض الصور الحديثة من قبيل:

١ـ وقف الحقوق المعنوية والتراثية.

٢- وقف الطرق.

٣- وقف الخدمات الحديثة.

٤- وقف النقود الذهبية وغيرها للزينة او للاقتراض المضمون.

٥- وقف احتياطي الشركات الحديثة.

٦- الوقف لإقامة مؤتمرات إنسانية عامة كمؤتمرات الحوار والتشجيع على الوحدة الانسانية والدولية والاسلامية.

٧- الوقف لتشجيع المؤسسات الاقتصادية في دولة أو منطقة ما أو تشجيع مؤسسات التنمية في

١- معجم فقه الجواهر: ص٣٩٨ ـ ٤٠٥.

٢- القواعد الفقهية للبجنوردي: ج٤ ص٣٨٥.

٣- راجع مثلاً (الوقف وتطوره) للدكتور قحف: ص١٧٨ ـ ٢٠٤.

العالم الاسلامي ـ مثلاً ـ أو دعم شركات التأمين التعاونية، أو الإنفاق على اللاجئين، وما إلى ذلك من أغراض إنسانية.

النقطة الثانية: خدمات الوقف على الصعيدين الاسلامي والانساني:

إن أدنى تأمل في خصائص الوقف يوضح انه يمثل حداً وسطاً بين القطاع الخاص والقطاع العام، فيه كل ما للاول من دوافع وحوافز وما للثاني من شمول وتكافل وتعاون، وفيه تحقيق اكبر لوظيفة الملكية والمال وهي اصلاً لقيام المجتمع الانساني وتحقيق متطلبات التبادل والتنمية والاعمار المحلي والدولي وهو هدف يسعى اليه الاسلام بكل قوة.

ذلك ان الاسلام عندما دعا الى التعاون في قوله تعالى: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾**[1] فتح المجال واسعاً لعمل أيّ بر، وهو ميدان انساني واسع. ويوحي اللفظ بإيكال الامر الى الوجدان السليم، فكل خطوة فيها علاء الانسانية يندب اليها الاسلام ويفسح المجال لتحقيقها.[2]

١- المائدة: ٢.

٢- كان للوقف دوره الكبير في مسألة تعميم الثقافة الاسلامية، وكمثال على ذلك لنأخذ مسألة وقف الكتب والمكتبات في العالم الاسلامي، فقد اتّخذ أشكالاً مختلفة كالوقف على المدارس والاشخاص والمجاميع والمساجد العامة.

وينقل لنا التاريخ صوراً ذات مغزى من أنماط الوقف، فقد قام تاج الدين الكندي (المتوفى سنة ٦١٣ هـ ق) بوقف مكتبته الخاصة على عبده الذي أعتقه وذريّته ثم على العلماء، ونجد في بعض صيغ الوقف القديمة ان شخصاً أوقف مكتبته على علماء المذهب الحنبلي، ومن المتعارف أن الواقف يشترط أن لا تخرج هذه الكتب عن المحل الفلاني، حتى أن أحدهم أوقف كتباً على حمام معروف في اصفهان ليطالعها المرتادون.

وها نحن نشير فيما يلي إلى بعض أهم المكتبات الموقوفة في إيران (نقلاً عن مجلة كتاب الاسبوع الايرانية، العدد ١٩٣):

١ـ المكتبة الكبرى في مشهد، وهي ثروة علمية عظيمة تشمل الآلاف من النسخ المخطوطة.

٢ـ مكتبة مسجد كوهر شاد التي كانت تحوي ٤٠٠٠ نسخة مخطوطة ومطبوعة، ثم تضاعف هذا العدد.

٣ـ مكتبة ملك بطهران، وهي مكتبة ضخمة تحوي آلاف الكتب النفيسة.

٤ـ مكتبة آية الله المرعشي بقم، وهي من أعظم المكتبات في العالم.

٥ـ مكتبة الوزيري في يزد، وتحوي عشرات الآلاف من الكتب القيمة.

٦ـ مكتبة آية الله البروجردي في بروجرد.

٧ـ مكتبة المرتضوي في رفسنجان.

٨ـ المكتبة الوطنية الكبرى في طهران.

٩ـ مكتبة مجلس الشورى الكبرى في طهران.

ونحن نعتقد ان باب الوقف هو منفذ اسلامي رائع لتحقيق هذا الهدف السامي من خلال الاستفادة من مجموع عوامل:

أ ـ العوامل التربوية الاسلامية التي تنمّي الانسان على حب الخير وتبرز كوامن فطرته الاخلاقية.

ب ـ العوامل التشريعية التي تنمي فيه حاسة التبرع من خلال الاحكام المستحبة الكثيرة، وتدفعه للاعمال القربية الكثيرة.

ح ـ مفاهيم المحبة والاخوّة الانسانية والحوار مع الآخر والحب للآخرين ما يحبه لنفسه، والاستخدام الايجابي المتبادل **﴿ورفع بعضهم فوق بعض ليتخذ بعضهم بعضاً سُخرياً﴾**[1].

ويوصي الإمام علي عامله الأشتر بالناس قائلاً له: «فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق».[2]

د ـ العوامل الفردية؛ فالانسان على أي يجهد ويتعب في اكتساب المال، وهو يود التصرف فيه إلى أبعد مدى، وحينئذ فإن الاسلام يفتح له باباً واسعاً جداً يستطيع من خلاله التصرف في ماله إلى يوم القيامة وتحقيق ما يرغب فيه من المجالات الواسعة المفتوحة.

وهكذا تتوحد المصلحة الذاتية والمصلحة الاجتماعية ويتحقق بذلك حل رائع للتعارض المستمر مدى العصور بين المصلحتين والمؤدي إلى أنهار الدماء والدموع والحرمان.

والحقيقة هي ان هذا الاسلوب الى جانب غيره من الاساليب التشريعية يتكامل مع دور الايمان بالآخرة في بسط فترة المنافع الذاتية للانسان الفرد من عمره الدنيوي القصير إلى حياة الخلود

١٠ـ مكتبة الهرندي في كرمان.
١١ـ مكتبات ضخمة في اصفهان.
١٢ـ مكتبة خوزستان.
١٣ـ مكتبات كرمان.
١٤ـ مكتبات قزوين.
١٥ـ مكتبات جيلان.

وهناك عدد لا يحصى من المكتبات الموقوفة في أنحاء العالم الاسلامي، ومن الممكن ان تعمّ ثقافة وقف المكتبات أرجاء العالم كلّه.

١- الزخرف: ٤٣.

٢- نهج البلاغة: الرسالة ٥٣.

الاخروي، فمنافعه الذاتية هناك هي أعظم وأعظم من كلّ منافعه هنا ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم﴾[١] ، ﴿قل متاع الدنيا قليل﴾[٢].

هذا، وعندما نلحظ الجانب الولائي والاشراف الحكومي على الوقف نجد نوعاً ضخماً من التوازن بين الارادة الفردية المرباة اصلاً على البر والتقوى والهداية الحكومية الخيرة لهذه العملية لتقوم الدولة الاسلامية بواجباتها الضخمة الملقاة على عاتقها.

النقطة الثالثة: الوقف وسيلة جيدة لإحياء بعض الاحكام وتطبيقها:

فهناك بعض الاحكام الاسلامية يكاد العالم الاسلامي ينساها في حين انها من الحقائق، كما ان هناك بعض العقود الجديدة التي تحوي مقادير من الغرر مما يبطلها في نظر الكثيرين، الامر الذي يمكن علاجه عبر ظروف تعاونية، لان الغرر لا يترك أثره فيها. ومن هنا فنحن ندعو الى دراسة الامر وإعادة النظر. ولنضرب لذلك بعض الامثلة:

أولاً: من الامور المسلم بها في المذهب الاقتصادي الاسلامي مسألة التكافل الاجتماعي بين المسلمين، حيث يجب ان يتكفل كل أفراد الامة الاسلامية الآخرين على مستوى الحاجات الشديدة تعبيراً عن الاخوّة الاسلامية[٣].

وقد ورد عن الامام الصادق عليه السلام قوله: «أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلولةً يداه الى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به الى النار»[٤]. في حين يجب على الدولة الاسلامية ـ وفق النصوص الاسلامية ـ ان تضمن المستوى الطبيعي لهؤلاء الافراد بما يعبر عنه في النصوص بـ(الغنى). فقد روي عن الصادق عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول في خطبته: «من ترك ضياعاً فعليّ ضياعه، ومن ترك دَيناً فعلي دَينه»[٥]. ويشعر بأنه كان قد استدان في حياته لحاجة.

١- الإسراء: ٧.

٢- النساء: ٧٧.

٣- جواهر الكلام: ج٣٦ ص٤٣٢.

٤- الوسائل: ج١١ ص٥٥٩.

٥- الوسائل: ج١٣ ص٩٢؛ وفي معناه جاء في البخاري: ب نفقات؛ ومسلم ب الجمعة وغيرها.

هذا ولكننا نجد هذا المبدأ أبعد ما يكون عن التطبيق. وهنا نجد انه لو طبق نظام مناسب للاوقاف العامة وبعض الاوقاف الخاصة لشمل كل العالم الاسلامي واستطاع ان يترك أثره في تطبيق هذا الحكم الثابت[١]. وهو واجب كفائي يعاقب كل الافراد اذا ترك، ويسقط إذا فعله البعض بما فيه الكفاية.

ثانياً: ومن الاحكام المنسية مسألة ملكية الامة للاراضي المفتوحة عنوةً، فهي مملوكة لكل افراد الامة، وهي من قبيل اراضي العراق ومصر وايران وسورية والخليج وأجزاء كثيرة من العالم الإسلامي[٢]، وهذا هو رأي الإمامية بالإجماع. كما يرى الامام مالك انها وقف للمسلمين بلا حاجة لإنشاء صيغة الوقف فيها، ولا يجوز تقسيمها بين الغانمين[٣]. وربما أمكن استفادة تطبيق الرسول ﷺ لهذا المبدأ من حديث البخاري حول إعطائه أرض خيبر لليهود إن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها[٤].

وهذا حكم ربما نسيه المسلمون، والذي نراه اننا نستطيع ان نقوم بما يتسنى لنا من الواجب من خلال القيام بتعميم الاوقاف خصوصاً في مثل هذه الاراضي وريعها ليسد جانباً من الفقر في العالم الاسلامي، وحتى ليؤمّن مساهمة أكبر للامة في الاقتصاد الإسلامي والعالمي. ولتكن مساهمة الدول القائمة في تلك الاراضي تعبيراً عن الوفاء لهذا الحكم الاسلامي.

ثالثاً: المعادن الظاهرة، حيث تعتبر من المشتركات بين الناس. وقد نقل الامام الصدر اقوالاً كثيرة في ذلك[٥]، ولعل تعبير (الناس) يعم المسلمين وغيرهم، مما يفتح ابواباً كبرى لضرورة الوفاء بحق الناس فقهياً، ويدعونا لتسخير الكثير من طاقاتنا المعدنية لصالح المحتاجين في دول العالم عبر إيجاد مؤسسات وقفية عالمية.

رابعاً: مسألة الفوائد المتجمعة للبنوك الاسلامية في المصارف الاجنبية، حيث افتت اللجنة الشرعية المكونة من علماء كبار ـ وفيهم المرحوم الداعية الندوي ـ في اجتماعها بتاريخ ١١ ربيع

١- راجع اقتصادنا للشهيد الصدر: ص٦٦٤ ـ ٦٦٦ طبعة مشهد.
٢- اقتصادنا: ص٤١٩.
٣- الأحكام السلطانية للماوردي: ج٢ ص١٣٧.
٤- صحيح البخاري: ج١٦ ص١١٥.
٥- اقتصادنا: ص٤٧٢.

الأول عام ١٣٩٩ هـ بصرفها في شؤون المسلمين[١].

ونعتقد أن أفضل اسلوب لذلك هو إنشاء وقفيات عامة ترعى هذه الامور وتنظر لكل المسلمين بل ولغيرهم من ذوي الحاجة.

خامساً: افتى مجمع الفقه الاسلامي ببطلان عقود التأمين التجاري والسماح بالتأمين التعاوني، وذلك في دورته الثانية المنعقدة في جدة بتاريخ ١٠ ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ.

ونحن وان كنا عارضنا هذا القرار منذ البدء ولكنا نعتقد ان اسلوب الوقف وعائداته يمكن ان يساهم كثيراً في ايجاد شركات تأمين تعاونية تسد الحاجة العظيمة للوقف في عالمنا الاسلامي.

سادساً: من المعروف ان عائد الصكوك يجب أن يكون ثابتاً، ولئلا يشتبه بالربا وللمحافظة على ثبات العائد يتم تكوين احتياطي من الربح الاجمالي قبل اقتطاع حصة المدير والاستفادة منه تعود على المدير وحملة الصكوك (كما تكون هناك مباراة) وهذا الاحتياطي يؤول بالتالي الى الخيرات ومن أهمها الأوقاف.

سابعاً: إحياء عملية وقف النقود واستثمارها

توقف الفقهاء منذ العصور الاولى في مسألة وقف النقود وسر التوقف ان الوقف يعني (حبس الاصل وتسبيل الثمرة) والنقود بالتعامل بها لايبقى اصلها، فلا معنى لتسبيل الثمرة، فتشبه بذلك المأكولات والمشروبات، ويؤكد صاحب جواهر الكلام هذا المعنى[٢].

ويمكن القول بأن النقود يجوز وقفها:

أولاً: لأنها قد تقوم باداء وظائف اقتصادية مع بقاء اعيانها من قبيل توفير الحالة الأئتمانية العالية عبر خزنها في الخزينة العامة.

ثانياً: ان المهم في الاوراق المالية هو قيمتها لا أعيانها، فاذا وفرنا ضماناً لهذه القيمة عبر شركات التأمين او عبر اطمئناننا للمستوى الائتماني للبنك الذي نتعامل معه بحيث يكون احتمال ذهاب قسط من رأس المال احتمالاً ضعيفاً خصوصاً اذا استعد القيمون على الوقف لجبران الخسارة ضعيفة الاحتمال اصلاً امكن القول بوضوح بجدوى وقف الاموال لدعم الاقتصاد الاسلامي وتوفير السيولة

١- مع مؤتمرات مجمع الفقه الاسلامي للمؤلف: ج١ ص٨٨.

٢- جواهر الكلام: ج٢٨ ص١٨.

النقدية وحماية الرساميل الضعيفة ودعم الاعمار الوطني، وما جاء سابقاً من منع وقف النقود العينية قد لاينسحب على وضعنا الحالي.

وقد اقترح الاستاذ التركي مراد جيزاكجا ـ استاذ الاقتصاد في جامعة بغازجي في اسطنبول بتركيه ـ أن يقوم الواقف للنقود او المؤسس لوقف النقود الراغب في دعم التجار الصغار، أن يقوم بالاتصال بأحد البنوك الاسلامية ليضع له امواله المودعة في حساب خاص ويعود البنك متولياً له ومضارباً به ليكفل ادارة جيدة للعملية وايراداً مستمراً لأموال الوقف نفسه، ويرى ان هذا الامر تم تطبيقه بنجاح بالنسبة لوقف السيد وهبي كوج، وقد بلغت القيمة الاسمية لهذا الوقف عام ١٩٩٣م الى ١٢٠ مليون دولار.(١)

النقطة الاخيرة: مقترحات سريعة

١ـ نعتقد ان موضوع استثمار الوقف وغلاته في مشاريع تنموية ضخمة لم يعد مجرد امر جائز بل عاد من الواجبات الاقتصادية، خصوصاً بعد أن أفتت المجامع الفقهية بذلك وخصوصاً مجمع الفقه الاسلامي.

٢- من الضروري ان يتم تفعيل آليات جديدة اقترحت في مؤتمرات عالمية للوقف واخراجها الى حيز التنفيذ.

٣- يجب الاستفادة المتبادلة من تجارب بعضنا البعض، لأن في ذلك الخير الكثير. وهناك تجارب مشهورة كالتجربة الايرانية والسودانية والكويتية وغيرها.

٤- يجب ان يتم تنفيذ خطة توعوية شامله بالوقف وأهدافه كي يفرج الغاصبون لاموال الوقف ـ وفيهم بعض الحكومات والحكام ـ عنها، ويقبل المحسنون على إحياء هذه السنة الاسلامية ضمن برنامج منظم.

٥- يجب أن تدرس مسائل الوقف من جديد طبق فقه مقاصدي منفتح وفق ضوابط الاجتهاد كي يؤدي الوقف دوره الاجتماعي المطلوب.

٦- اعتماد أسلوب الإعفاءات الضريبية لتشجيع الوقف.

١- نشرة الدراسات الاسلامية: الدورة ٦ رقم١، نوفمبر ١٩٩٨م.



الدرس السابع والاربعون

المهم في العقود المالية

هل هو الشكل أو المقصد؟

من الواضح وجود اتجاهين في الفقه للاجابة على هذا السؤال، يركز الاول على شكل العقد، وأهم ما فيه اللفظ المستعمل؛ في حين يعتبر الاتجاه الثاني ان المهم المقصد والمحتوى الذي اريد بيانه بهذا اللفظ او العمل.

وقد تعرض الفقهاء لهذا الموضوع عند دراستهم للقواعد الفقهية، وعند تعرضهم لبحث الحيل الربوية، أو بحث العقود الصادرة سهواً او عند حالات ذهاب العقل والوعي وأمثال ذلك.

والملاحظ ان الاتجاه الغالب للفقهاء عبر العصور هو الاتجاه الثاني حيث تشيع بينهم التعابير التالية:

العبرة للمعنى دون الصورة.(١)

العبرة في العقود لمعانيها لا لصور الألفاظ.(٢)

العقود تابعة للقصود.(٣)

العبرة للمعاني دون الصورة.(٤)

العقود لا تعتبر باللفظ وإنما تعتبر بالمعنى.(٥)

١- شرح الزيادات لقاضي خان: ورقة ٨٩٨.

٢- بدائع الصنائع: ٣/٥.

٣- عوائد الأيام: ٥٢؛ وجواهر الكلام: ج٢٣/٣٣٥.

٤- تبيين الحقائق: ج٥/١.

٥- المنتقى للباجي: ج٤/٢٨٢.

العقود مبنية على مراعاة القصود.[١]

المقاصد معتبرة.[٢]

الأحكام تتعلق بمعاني الألفاظ دون قوالبها.[٣]

إذا دارت المسألة بين مراعاة اللفظ ومراعات القصد فمراعاة القصد أولى.[٤]

وهكذا تتعدد التعابير.

وربما استندت في الغالب الى قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» وهو حديث مشهور وارد في مختلف الكتب الحديثية.

وقد رأى الفقهاء انه لا يختص بباب العبادات بل يعم المعاملات.

وفي شرح كل هذه التعابير يقال بأن المراد من ذلك قد يكون هو: أن العقد لا يتحقق إلا بالقصد فتكون اشارة الى اشتراط كون العاقد قاصداً في مقامات العقود كلها ويكون معنى التبعية: عدم تحقق العقد بدون القصد.[٥]

وقد يكون بمعنى ان العقد تابع للقصد، بمعنى ان العقد شيء يحتاج الى موجب وقابل وعوض ومعوض وهو في هذه الأمور تابع للقصد بمعنى انه لا يقع ما لم يقصد.[٦]

وقد يكون بمعنى ان العبرة ملاحظة ما يفهمه العرف من مقصود العاقد عبر ملاحظة ما يترتب عليه من آثار، فهو المعتبر حتى لو كان التعبير لا يناسب ذلك.

وعلى أي حال؛

فربما يستدل لهذه القاعدة تارة بذكر الروايات الشريفة كالرواية الآنفة وأخرى يستند الى الضرورة الفقهية[٧] بعد أن اتفقوا على ان اللفظ بمجرده لا يؤدي الى أثر شرعي. وربما عبر عن هذا

١- قواعد الأحكام: ج ١١/٢.

٢- فتاوى شيخ الإسلام: ١٥٢/٣٠.

٣- القبس لأبي بكر بن العربي: ج٧٠٩/٢.

٤- المعيار للونشريسي.

٥- القواعد لدى الإمامية: ج ٥٨٥/٣.

٦- العناوين: ج ٤٨/٢ ـ ٤٩ مصباح الفقاهة للسيد الخوئي ج٢/١٠٦.

٧- جواهر الكلام: ج ٢٦٦/٢٢.

بالاجماع[١].

ويناقش في دلالة الرواية باعتبارها تنصرف الى العبادات وانماط السلوك الأخلاقية، وفي الاجماع بأنه لا يشكل دليلاً مستقلاً وانه غير تام بعد مخالفة الشافعية[٢] وغيرهم.

والذي أتصوره ان اهم ما يمكن الاستناد عليه هنا هو الاصل الاولي: فإنه يقتضي أن يكون اللفظ مجرد تعبير عن المقصود او نوع الالتزام كما يعبر عنه الفقه الوضعي، كما يقتضي عدم ترتب الآثار المجعولة للعقود إلا بعد تمام التعهد وارتباط تعهد الموجب بتعهد القابل وهذا يعني ان التركيز كله يقع على القصد والمعنى دون اللفظ والشكل وان اشترط اللفظ للكشف عن المعنى.[٣]

بل يمكن القول بأن الفهم العرفي قد يحول العقد من حالة الى أخرى حتى لو تصورنا وقوع القصد الآني من الفاعل. ونحن نعلم ان الشارع قد ألقى خطاباته الى العرف فهو الذي يشخص المصاديق والموضوعات وهو الذي يفهم دلالات خطابات الشارع وهذا ما سنلاحظه عند ذكر بعض التطبيقات.

بعض التطبيقات المرتبطة بالعقود المالية

وسنكتفي بتطبيقين:

التطبيق الاول: مسألة الفرار من ربا القرض

وهذه مسألة عنونت هكذا في كلمات الفقهاء، الأمر الذي أوقع البعض في شبهة مهمة ملخصها: أن الربا يعد من اشد المحرمات الاسلامية التي ركزت عليها النصوص القرآنية الكريمة والاحاديث الشريفة، وهو المسرب الطبيعي لكثير من انماط الفساد الاجتماعي والاقتصادي، والازمات الخانقة التي نشاهدها في النظم المتعاملة به، واذا كان الامر كذلك فما معنى طرح هذه المسألة في النصوص مما يوهم ان الاسلام - والعياذ بالله - نفسه يفتح السبل لجريان الربا نفسه في المجتمع ولكن تحت عناوين اخرى، وبحيل واساليب التفافية تقوم بنفس الدور المفسد دون ان تمتلك نفس الحرمة الشديدة؟

١- تذكرة الفقهاء: ج١/ ٤٦٢.

٢- موسوعة القواعد والضوابط الفقهية للدكتور الندوي: م١/ ٥١٩.

٣- العناوين: ج٢/ ٥٠.

وقد عبر الامام الخميني عن هذا الاشكال بقوله:

«وهذه عويصة بل عقدة في قلوب كثير من المتفكرين، واشكال من غير منتحلي الاسلام على هذا الحكم، ولابد من حلها، والتشبث بالتعبد[١] في مثل هذه المسألة التي ادركت العقول مفاسد تجويزها ومصالح منعها بعيد عن الصواب».[٢]

اما حل هذا الاشكال فيتم عبر ملاحظة الامور التالية:

اولاً: ان الروايات الواردة في مجال الفرار من الربا تنصب في معظمها على الربا المعاوضي الجاري في النقود وفي المكيل والموزون ، حيث تؤدي الضميمة من غير الجنس الى اخراج المعاملة من كونها تعاملا بالمثلين.

كما في صحيحة الحلبي «لا بأس بألف درهم ودرهم بألف درهم وديـنارين، اذا دخل فيها ديناران او اقل او اكثر فلا بأس به».[٣]

والاشكال الذي طرحناه انما يتجلى في «ربا القرض» واما تجويزها في القسم الاول (المعاوضي) فلا اشكال فيه اصلا ولا عقدة ولا عويصة لان المثليات كسائر الامتعة لها قيمة قد ترتفع وقد تنخفض واشتراء منّ من الحنطة الجيدة بمنين او بأمنان من الشعير كاشتراء سائر الامتعة بقيمتها السوقية واشتراء دينار أو درهم له قيمة سوقية تساوي دينارين من غير صنفه او درهمين كذلك ليس فيه اشكال ولا عويصة رأساً، بل لعل سر تحريم الشارع المقدس المبادلة فيها الا مثلا بمثل خارج عن فهم العقلاء وانما هو تعبد، فالحيلة في هذا القسم لا اشكال فيها.

اما ربا القرض فلم ترد في مجال التخلص منه الا بعض الروايات وهي:

اما ان تكون ضعيفة من حيث السند او الدلالة، وأما أن تكون في سبيل إراءة سبيل صحيح يجر المعاملة الى عقود اخرى صحيحة تترتب عليها احكامها الطبيعية ولاتنتج المفاسد الربوية.

وحتى لو افترضنا وجود رواية ما - كما يدعى - سليمة السند والدلالة، فهي بالنظر المسلم به

١- ويقصد من هذا التعبير ان هناك من يجيب على هذا الاعتراض بان علينا التعبد بما جاء في النصوص دون اي اعتراض، ولكن الامام يرى ان هذا الجواب لايحل المشكلة.

٢- كتاب البيع للامام الخميني: ج ٢/٤٠٦.

٣- الوسائل للحر العاملي: ج ١٢/٣٧١.

مخالفة لمقتضى الكتاب الشريف والسنة القطعية المركزة على كون الربا من الظلم والفساد واعلان الحرب ضد الاسلام، وحينئذ فهي مما عبرت عنه روايات اهل البيتعليهم السلام بالزخرف، وانه مما يضرب به عرض الجدار.

كما جاء في رواية يونس الشيباني قال:

«قلت لابي عبداللهعليه السلام : الرجل يبيع البيع والبائع يعلم انه لايسوى والمشتري يعلم انه لايسوى الا انه يعلم انه سيرجع فيه فيشتريه منه قال: فقال: يا يونس: ان رسول اللهصلى الله عليه وآله قال لجابر بن عبدالله: كيف انتم اذا ظهر الجور واورثتم الذل؟

قال: فقال له جابر لابقيت الى ذلك الزمان. ومتى يكون ذلك بأبي أنت وأمي؟ قال: اذا ظهر الربا. يا يونس وهذا الربا. فان لم تشتره رده عليك؟ قال: قلت: نعم قال: فلا تقربنه فلا تقربنه.[١]

وقد جاء في نهج البلاغة عن عليعليه السلام :

«ان رسول الهصلى الله عليه وآله قال له: يا علي ان القوم سيفتنون باموالهم (الى ان قال) ويستحلون حرامه بالشبهات الكاذبة والاهواء الساهية فيستحلون الخمر بالنبيذ والسحت بالهدية والربا بالبيع»[٢]

معيار تشخيص موضوع الربا عن غيره

والمعيار المطروح هنا هو العرف.

ولتوضيح ذلك نقول:

ان العرف انما يرجع اليه في ثلاثة مجالات:

المجال الاول: ما يكتشف منه الحكم الشرعي. كما هو الامر في عقد الفضولي صحةً ولزوما.

وانما يتم ذلك اذا ثبت كون الحكم من الاعراف العامة الممتدة الى عصر المعصومعليه السلام الامر الذي يحقق التقرير والامضاء له بمجرد عدم صدور ردع مناسب.

المجال الثاني: تشخيص مصداقية بعض المفاهيم التي اوكلت اليه من قبل الشارع من قبيل الالفاظ التالية:

١- الوسائل: ج ٣٧١/١٢.

٢- الوسائل ج ٤٥٦ /١٢.

الاناء، الصعيد، الفقير، المسكين، الغنى، الاسراف، التبذير، في سبيل الله، وما الى ذلك.

المجال الثالث: ما يرجع اليه لمعرفة مراد المتكلمين عندما يستعملون الالفاظ. سواء كان المتكلم الشارع او غيره، ويرجع اليه ما يرجع الى الد لالات الالتزامية اذا كان منشأ الدلالة ملازمة عرفية. ويمثلون لذلك بحكم الشارع بطهارة الخمر الذي انقلب الى خل، وهو يلازم عرفا الحكم بطهارة جميع اطراف الاناء، وكذلك يدخل فيه كل البحث عن القرائن العرفية، والجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين. كأن يقال: ان التعارض اذا لم يكن مستقرا في نظر العرف بل كان احد الدليلين المتعارضين قرينة على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر وفقا للقرينة. وتدخل هنا بحوث التقييد والاطلاق، والعموم والخصوص، والحكومة والورود.

هذا كله في تشخيص مراد الشارع، وكذلك فان للعرف دوره في تشخيص مراد غير الشارع ويدخل فيه ما يرجع الى ابواب الاقرارات والوصايا والشروط والوقوف وغيرها اذا استعملت بألفاظ لها دلالاتها العرفية.

وبهذا نعرف ان العرف وان لم يكن اصلا من اصول الفقه، لكنه يلعب دورا كبيرا في مجال الاستفادة من الاصول والنصوص.

الا ان هناك مفاهيم رأى الشارع ان يتدخل بنفسه لتشخيص بعض مصاديقها بعد ان كان ذلك غامضا على العرف، او ربما يرى الشارع ان العرف يتجه الى مصاديق اخرى الامر الذي يتنافى مع غرضه فاذا تدخل الشارع في تشخيص مفهوم عرفي كان هو المتبع في ذلك.

ويمكننا ان نمثل لذلك بالفقاع، فان بعض النصوص جاءت لتؤكد ان الفقاع خمر استصغره الناس، كما يمكن التمثيل له بالربا المعاوضي مع اختلاف قيمة العوضين المثليين فان العرف لا يرى في الامر عملية ربوية، في حين يؤكد الشارع ذلك ويحرمه.

وعلى أي حال فان العرف يبقى محكما في الحالات التي لم يتدخل الشارع في تحديدها فيعتبر الامر حينئذ قد اوكل الى الشرع.

بعد هذا لابد من الدقة في تحقيق التشخيص العرفي، وملاحظة كل المناسبات التي يطرحها، والارتكازات التي يعتمد عليها، فان دراسة هذه المرتكزات لتساعد كثيرا على الوصول الى التشخيص العرفي المطلوب.

ولو عدنا الى موضوعنا الذي نبحث فيه لرأينا ان من اللازم الحصول على تأكد عرفي من عدم صدق الربا، وهو عمل قد يستدعي رفض الكثير من الحالات المشتبهة، واتباع طريق الاحتياط في البين وذلك بملاحظة ما جاء من تأكيد شديد على حرمة الربا وعدم القرب منه، كما جاء في الرواية (فلا تقربنه فلا تقربنه).[١]

ومن يلاحظ روايات الاحتياط يجد انها - وان لم تـوّصل اصـلا عـاما يـعارض ادلة البـراءة الشرعية - لكنها في مثل هذا المورد قابلة للانطباق نظرا لتقارب حدي البيع والربا.

فهناك رواية عن الامام الصادقعليه السلام تقول:

«من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه».

ورغم ما قيل من ان الرواية ترغب فقط في الاتقاء وليس فيها ما يدل على الالزام فانها تبين حالة تشتد وتضعف بملاحظة قرب الحدين الحلال والحرام وبعدهما.

وهناك رواية عن الامام عليعليه السلام اذ يقول لكميل:

«يا كميل أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت».

وقد قيل ان قيد «بما شئت» يبعدها عن الوجوب الا ان الظاهر انها ظاهرة في الاحتياط للدين بشتى الوسائل فلا تتنافى مع الوجوب.

وهناك رواية عن الامام الصادق عليه السلام تقول:

«اورع الناس من وقف عند الشبهة» وقد لوحظ عليها ان الاستدلال لايتم الا اذا دل دليل على وجوب الاورعية، وربما اختلف الحال فيها باختلاف موارد الشبهة.

وهناك رواية عن الزهري عن الباقرعليه السلام قال:

«الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

وهناك رواية اخرى عن جميل عن الصادقعليه السلام عن آبائه.

«قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: الامور ثلاثة: امر بيّن لك رشده فاتبعه، وأمر بيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه الى الله».[٢]

١- الوسائل: ج ١٢/ ٣٧١.

٢- كل روايات الاحتياط واردة في مجموع كتب اصول الفقه التي تبحث عن اصل (الاحتياط).

وعلى اي حال: فما نؤكده هو وجود موارد واحكام دينية ذكرت على اساس انها منّة الهية على العباد، فاذا شئنا التشدد فيها كان ذلك مخالفا لمضمون هذا الامتنان، وذلك كما في مسألة (التقصير في السفر). كما ان هناك موارد أكد الشارع شدة حرمتها، كما في مسائل الاعراض والاموال، ومسألة الربا بالخصوص. فمن الطبيعي ان يحتاط فيها.

ومع ذلك فاننا ما لم نتأكد من الرؤية العرفية لمعاملة ما على انها سليمة من الربا كان اللا زم الاحتياط والابتعاد عن ذلك المورد.

اما كيف يمكن التأكد من الرؤية العرفية فيمكن ان نطرح هنا كل ما يبعد نظر العرف عن الربا:

كأن نفترض تنبيه العرف الى وجود التزامات في هذا العقد تختلف تماما عن خصائص العملية الربوية.

من خلال عدم وجود ضمان قرضي هنا، او من خلال عدم وجود فائدة بالنسبة، او من خلال تقليل الاجرة الى الحد الذي يفهم منه العرف انها في قبال الخدمات المقدمة، او كما يعبر عنه بكتابة الدين، وما الى ذلك.

وكذلك من خلال تنبيه العرف الى الفرق الحقيقي في القصود الملحوظة في هذه العقود.

فان لم نفعل ذلك كان المورد المعنون بعنوان غير الربا في نظر العرف مصداقا للربا بعد رفضه للعنوان الكاذب في نظره. فهو هنا يراه صغرى لعنوان الربا.

او نقول بأن العرف يوسع من مفهوم تحريم الربا القرضي ليتجاوز به القرض نفسه ليشمل كل مورد مشابه له، كهذا المورد الذي يقبل العرف فيه أنه مصداق لهذا العنوان المدعى، ولكن مفهوم الربا بعد توسيعه يشمل هذا المورد ويخرجه من حكمه المحلل، وهنا تكون التوسعة في (الكبرى).

محاولات فقهية لتحويل الربا الى وجه مشروع

وبغض النظر عن النصوص فان هناك محاولات فقهية لتحويل الفائدة الى وجه مشروع تعرض لها الشهيد السيد الصدر في كتابه (البنك اللاربوي) فلنستعرضها بسرعة مع بيان مناقشاتها.

المحاولة الاولى: ان يقال انه يوجد في القرض عنصران هما المال المقترض، ونفس عملية الاقراض؛ ولما كان الربا وضع مال بازاء العنصر الاول فان وضع مال بازاء العنصر الثاني لامانع منه

بعد ان كان عملا يمكن مكافأته من خلال عقد الجعالة، اذ يستحق المقرض (الدائن) الزيادة المالية بعقد الجعالة لابعقد القرض، فاذا انكشف بطلان الجعالة انتفى الاستحقاق رغم كون عقد القرض سليما نافذا. وهذا نظير من يجعل جعالة لمن يبيعه بيته - بان يعطيه درهما - فالجعل فيها لقاء عملية البيع لا بازاء الدار المبيعة، ولهذا لايسري على الدرهم حكم العوضين.

وهذا التقريب يتحدث عنه تارة بلحاظ الصغرى واخرى بلحاظ الكبرى.

اما بلحاظ الصغرى فيقال ان العرف - بارتكازه - يرى ان الفائدة هنا جعلت في الواقع في قبال المال المقترض لافي قبال عملية الاقراض. وحينئذ فلا معنى لجعل على مال، لان الجعالة تكون على عمل لامال.

واما بلحاظ الكبرى بافتراض ان المتعاملين قد ركزا في الواقع على جعل الفائدة في قبال عملية الاقراض حقيقة وحينئذ يقال: ان ملاك استحقاق الجعل هو بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لا على وجه التبرع، اي هو ضمان غرامة في العمل على غرار ضمان الغرامة في المال، وحينئذ فالجعالة لاتتصور الا على عمل له اجرة المثل في نفسه.

اما عمل الاقراض فلا مالية له في نظر العرف وانما مالية الاقراض انما هي مالية المال المقترض فقط وهي مالية مضمونة بالقرض فلايتصور ضمان آخر للعمل.

المحاولة الثانية: تحويل القرض الى شيء آخر. كما لو افترضنا ان زيد مدين لخالد بعشرة دنانير، وان زيدا يتصل بالبنك ويأمره ان يدفع عشرة دنانير لخالد، فتشتغل ذمة زيد بعشرة للبنك نتيجة امره للبنك باتلاف ماله فهو يضمن التألف فلم يقع هنا قرض وانما وقع امر باتلاف على وجه الضمان وحينئذ يقال انه لامانع من التزام زيد بضمان اكثر من العشرة فليس هو ضمانا قرضيا وانما هو ضمان بسبب الامر بالاتلاف.

وهنا ايضا يناقش بان دليل حرمة الربا يشمل المورد بالغاء الخصوصية. فالدين بأي سبب حاصل يجب ان لايلزم المدين بالزيادة.

كما يناقش بأنه ما الملزم للزيادة؟ فاما ان يكون وجود عقد للقرض او يكون بنحو الجعالة، وحينئذ يأتي الاعتراض السابق. فتسديد البنك ليس عملا له مالية اضافية على مالية المال المسدد، وهو مضمون.

المحاولة الثالثة: تحويل القرض الى البيع. وقد يعمل على تحويل القرض الى بيع فيخرج عن كونه ربويا مادام النقد من الاوراق النقدية التي لاتمثل ذهبا ولافضة ولاتدخل في المكيل او الموزون. فيقوم طرف ببيع ثمانية دنانير بعشرة مؤجلة الى شهرين، والثمن وان زاد على المثمن مع وحدة الجنس ولكنه ليس من الربا المحرم في البيع.

ثم انهم يزيدون عليه بجعل شرط في عقد البيع هذا، يقول: بلزوم دفع درهم لقاء اي تأخر لمدة معينة، وهو الزام بعقد البيع لا القرض.

الا انه يأتي ما قلناه من ان العرف يرى ان المعاملة هنا قرض ربوي محرم البس ثوب البيع باعتبار ان المتعاملين يقصدان القرضية حقيقة، او ان العرف يوسع من دائرة الربا لتشمل مثل هذا البيع لو قبلنا بأنه بيع حقيقة. وقد يقال بان الأوراق النقدية تقوم مقام الذهب

المحاولة الرابعة: ان يعتبر البنك نفسه وكيلاً عن المودعين في الاقراض فهو يقرض من اموالهم للآخرين ويشترط الاضافة لنفسه، الا أنّه يقال في قبال ذلك ان الروايات تؤكد عدم اشتراط اي شيء في عملية القرض.

فقد جاء فيها تعبير (فلا يشترط الا مثلها). أو تعبير (ويشرط أن يرد اكثر مما اخذه فهذا هو الحرام).[١]

المحاولة الخامسة: مايسمى ببيع العينة. كأن تباع السلعة بثمن مؤجل ثم يشتريها البائع من المشتري بثمن معجل اقال مما باع به، وذكرت له صور اخرى.

وقد قال بحرمة هذا البيع الإمامان مالك واحمد باعتبار أنه حيلة لربا النسيئة.

وهو في الحقيقة ربا مستور بالبيع.

وهويتصور على ثلاثة انواع:

١ـ ان يشترط البيع الثاني في البيع الاول.

٢- أن يتبانيا على ذلك.

٣- ان يقعا صدفة ودون اتفاق.

١- الوسائل: ج١٢/٤٥٤.

اما الاول: فهو باطل قطعاً لانه ربا مستور لا غير في نظر العرف اما بلحاظ الصغرى واما بلحاظ الكبر كما مر.

وقد اعترض عليه العلماء باعتراضات عديدة اخرى.

منها: لزوم الدور في الاشتراط فيعود شرطاً فاسداً ومفسداً للعقد فبيع الاول مشروط ببيع المشتري، والبيع الثاني متوقف على تمامية البيع الاول.

وقد نوقش هذا الاستدلال بالنقض في موارد.

ومنها: انتفاء القصد.

ومنها: وجود نص في المورد وهو صحيحة علي بن جعفر عن الإمام موسى بن جعفر الكاظمعليه السلام قال: سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم ايحلّ؟ قال: اذا لم يشترطا ورضيا فلا بأس.[١]

وهناك روايات مؤيدة لهذه الرواية.

منها رواية الحسين بن المنذر قال: «قلت لأبي عبداللهعليه السلام يجيئني الرجل فيطلب العينة فاشتري له المتاع مرابحة (اي اشتري المتاع بمئة وابيعه بمئة وعشرة) ثم اشتريه منه مكاني قال: اذا كان بالخيار ان شاء باع، وإن شاء لم يبع، وكنت انت بالخيار إن شئت اشتريت وإن شئت لم تشتر فلابأس، فقلت: إنّ أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد، ويقولون إن جاء به بعد أشهر صلح . قال: انما هذا تقديم وتأخير فلا بأس»[٢] الا ان الحسين بن المنذر هذا لم يوثّق رغم شهرة الرواية.

وواضح ان الروايتين تنفيان الاشتراط.

وأما الثاني: فان كان البناء الأولي شرطا ارتكازيا عادت للصورة الأولى، وان كانت مجرد وعد غير ملزم لم يبطل البيع.

وأما الثالث: فلا مانع منه لأنه صحيح حسب القواعد.

هذه بعض المحاولات في البين. وهناك محاولات اخرى يعرف حكمها مما سبق.

١- الوسائل: ج١٢/ ٣٧٠.

٢- الوسائل: ج١٢/ ٣٧٠.

التطبيق الثاني: تكييف ودائع الحساب الجاري

فقد اعتبر بعض الاقتصاديين الاسلاميين ان ودائع الحساب الجاري هي ودائع كاملة بالمعنى الشرعي.

يقول الدكتور الامين:

«واذا كانت الوديعة النقدية تحت الطلب هي مبلغ يوضع لدى البنك ويسحب منه في الوقت الذي يختاره المودع فان ذلك كل ما يطلب في الوديعة الحقيقية ولا توجد أية شائبة. فاذا كان البنك قد اعتاد أن يتصرف فيها - بحسب مجرى العادة - فان هذا التصرف المنفرد من جانب البنك لايمكن ان يحسب على المودع وينسحب على ارادته فيفسرها على هذا الاتجاه من الايداع الى الاقراض. فارادة المودع لم تتجه ابداً في هذا النوع من الايداع نحو القرض. كما ان البنك لم يتسلّم هذه الوديعة عل انها قرض بدليل انه يتقاضى اجرة (عمولة) على حفظ الوديعة عند الطلب بعكس الوديعة لاجل، وبدليل الحذر الشديد من استعمالها والتصرف فيها من جانبه ثم المبادرة الفورية بردها عند الطلب مما يدل على ان البنك حينما يتصرف فيها انما يفعل ذلك من موقف انتهازي لا يستند الى مركز قانوني كمركز المقرض».

ويؤكد اضافة على ذلك باننا حتى لو لاحظنا مسألة الاجازة الضمنية والعرفية للمودع بتصرف المصرف باموال الحساب الجاري فان هذا لا يغير من ارادته في الوديعة ويؤيد اختياره هذا بما اثر عن المالكية من تجويز التصرف بالمثليات للقادر على ردها وان اعتبروا ذلك مكروهاً بل ان (أشهب) لم يقل حتى بهذه الكراهة.[ژ]

والملاحظ أنه يعتبر اموال الحساب الجاري ودائع بمفهومها الشرعي تماماً مستدلاً:

اولاً: بقصد المودع فالمودعون لم يقصدوا القرض.

ثانياً: باخذ البنك العمولة على حفظها كما في البنوك السودانية.

ثالثاً: حذر البنك من استعمالها فموقفه موقف انتهازي كما يعبر.

الا ان الظاهر ان المورد مورد قرض . ذلك ان من خصائص الوديعة ان تبقى كما هي بعينها ولا

ژ- الودائع النقدية للدكتور حسن عبدالله الامين - الترجمة الفارسية: ص٢٠٧-٢٠٨.

يمكن التصرف فيها خصوصا بما يفوت ذاتها - باجماع المذاهب الاسلامية - الا ما ينقله عن المالكية حيث اعتبروا ذلك مكروهاً، وخاصة اذا كانت الوديعة من الدنانير والدراهم اي من النقود. هذا في حين نجد البناء منذ البدء على ان يقوم البنك بالتصرف المطلق في أموال الحساب الجاري تماماً دونما حرج أو استثناء، وانما هو امر طبيعي جداً ولا يتخذ البنك فيه حالة انتهازية - كما يعبر -. اما احتياطه في التصرف في اموال الحساب الجاري فهو تابع لطبيعتها الجارية ولزوم توفر سيولة نقدية في كل آن للاستجابة لاحتمالات السحب في كل آن والا تعرضت سمعة البنك للخطر لا بل امكنت المطالبة القانونية له. فحتى على مذهب المالكية لا يمكن تكييف وديعة الحساب الجاري على اساس انها وديعة وانما تجب الصيرورة الى انها قرض كامل لان التصرف ليس استثنائياً.

اما مسألة النية (نية الايداع) فهي في الحقيقة ناشئة من عاملين:

الاول: كونها كذلك في البنوك الربوية.

الثاني: انها تقرب من الوديعة باعتبار امكان استيفائها كاملة في كل آن، وبما يصاحب ذلك من الحفظ والصيانة فهي تؤدي الى نفس النتيجة التي يؤدي اليها الاستيداع تماماً. الا ان هذه النية لا تنسجم مطلقاً - عندما يراد تكييف العقد شرعاً - مع علم الطرفين بان هذه العين المالية بمجرد تسليمها سوف تقع تحت التصرف الكامل للبنك وهذا انما ينسجم مع القرض لا الايداع، حتى لو وضع عليه عنوان الايداع. ذلك نظير الايداعات الثابتة التي لا سبيل فيها في البنوك الربوية الا الى القرض حتى لو تمت تحت عنوان الايداع.

فالعبرة في العقود للقصود والمعاني لا للالفاظ والمباني.

ولو قبلنا انها ودائع كان علينا ان نقول ان التصرف الذي يقوم به المصرف اما ان يكون ناقلاً بذمته، واما ان يبقى مجرد تصرف في مال المودّع، فاذا كان ناقلاً بذمته فمعنى ذلك الاستقراض، وهذا ينسحب على مجمل الوديعة من العقد الاول باعتباره يتصرف في اموال الحسابات الجارية كمالك كامل - بل ان المصارف انما تقدم على فتح الحسابات الجارية وتقديم خدماتها - وهي لا تتقاضى على ذلك اجراً عادة - ويعتبر ما تتقاضاه بعض البنوك علامة على ضعفها بلا ريب انما تقدم على ذلك لتستفيد من السيولة النقدية التي توفرها الحسابات الجارية.

وحتى لو كانت هذه البنوك لا ربوية فهي تقوم بالمساهمة في عمليات المضاربات الكبرى او اي

من العقود المشروعة مما تأخذه من رأسمالها اولاً وما تدخله في المضاربات وغيرها مما استقرضته عبر الحسابات الجارية، وهي بالتالي تنال حصتها المشروعة من الارباح على ما دفعته الى ساحة المضاربة من اسهم.

أما إذا لم يقصد المصرف نقلها الى ذمته فهذا يعني ان هذه الأموال يجب أن ترجع هي وارباحها (المشروعة طبعا) الى المودع لأنه مالك الأصل حسب قاعدة الثبات في الملكية يقول الكيذري وهو من فقهاء الإمامية القدامى : (إذا اتجر بمال الوديعة فالربح لصاحبها والخسران على المودع).[١]

يقول الإمام الخميني بهذا الصدد في المسألة السادسة من (أعمال البنوك) لو كان ما يدفعه الى البنك بعنوان الوديعة والأمانة فإن لم يأذن بالتصرف فيها لا يجوز للبنك ذلك، ولو تصرف كان ضامناً، ولو أذن جاز، وكذا لو رضي به وما يدفعه البنك اليه حلال على الصورتين إلا أن يرجع الإذن في التصرف الناقل الى التملك بالضمان، فإن الزيادة المأخوذة مع قرار النفع حرام وإن كان القرض صحيحاً، والظاهر ان الودائع في البنك من هذا القبيل، فما يسمى وديعة وامانة قرض واقعاً ومع قرار النفع تحرم الفائدة.[٢]

والظاهر انه ينظر لكلا النوعين من اجناس الوديعة اي الوديعة العينية والوديعة النقدية، ويجيز ان يتصرف البنك بالوديعة العينية بإذن المالك لقاء عوض أما إذا رجع التصرف في الوديعة الى التملك كما في النقود فقد عاد استقراضاً ولا تجوز أخذ الفائدة فيه وبالتالي يفتي بأن الودائع المصرفية بكلا نوعيها الجارية والثابتة هي قرض واقعاً.

ويعلق مؤلف مستند تحرير الوسيلة (والظاهر انه تقرير لدرس الإمام نفسه) على هذه العبارة بقوله:

(وذلك لأن وضع النقود في البنك على ما هو المتداول في الخارج، مقارن مع الرضا بالتصرف فيه بأنحاء التصرفات حتى التصرفات الناقلة، وهذه التصرفات الناقلة التي تصدر عن البنك لا تكون بعنوان المبادلة على اموال صاحب هذه النقود، ولو كان كذلك كان لازمه ان ربح التجارات يعود الى صاحب هذه النقود، لأن العوض يدخل في ملك من خرج منه المعوض مع أن صاحب البنك يأخذ

١- الينابيع الفقهية: ج١٧ ص١٣٢، طبعة بيروت.

٢- تحرير الوسيلة: ص٦١٦، الجزء الثاني.

الأرباح لنفسه فلا يكون ذلك صحيحاً شرعاً إلا مع التمليك بالضمان، لكن إذا تصرف البنك فيه بالتصرفات الناقلة يخرج عن كونه امانة ووديعة، ويصير قرضاً واقعاً. فتسمية ذلك بالوديعة أما لأنه يكون في بداية الأمر كذلك، وأما لأن التسليم الى البنك ليس لمصلحة المستقرض وهو البنك فقط بل يكون لمصلحة المقرض المودع ايضاً لأن البنك يحافظ بهذا الايداع على المال من السرقة والتلف، ولأجل هذه الجهة يسمى ايداعاً وأن يكون قرضاً غالباً أو دائماً واقعاً).[1]

أما السيد الشهيد الصدر (قدس سره) فيقول:

(فليست المبالغ التي توضع في البنوك الربوية ودائع لا تامة كما يقال في الحساب الجاري ولا ناقصة كما يقال في الودائع الثابتة وانما هي قروض مستحقة الوفاء دائماً أو لأجل محدد، لأن ملكية العميل تزول نهائياً عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك، ويصبح للبنك السلطة الكاملة على التصرف فيه ... وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة وانما اطلق اسم الودائع على تلك المبالغ التي تتقاضاها البنوك لأنها تاريخياً بدأت بشكل ودائع وتطورت خلال تجارب البنوك واتساع اعمالها الى قروض فظلت تحتفظ من الناحية اللفظية باسم الودائع، وان فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلح. وموقف البنك اللاربوي من الودائع التي تتقاضاها البنوك الربوية يقوم على اساس التمييز بين الودائع المتحركة، والودائع الثابتة كما سبق فالودائع المتحركة يقبلها بوصفها قروضاً دون ان يدفع فيها فائدة والودائع الثابتة يقبلها كودائع بالمعنى الفقهي للكلمة ولكنها ليست مجرد ودائع مسلمة الى البنك لاستنابته في حفظها فحسب بل هناك الى جانب الايداع توكيل من المودع للبنك في التصرف بالمال باجراء عقد المضاربة عليه.

وهكذا يختلف لدى البنك اللاربوي المحتوى الفقهي لقبوله الودائع من عملائه باختلاف حركتها وثباتها.

اما بالنسبة لاستيفاء هذا القرض او السحب عليه وتكييفه فيرى ان الحساب الجاري لدى البنوك قائمة تعبر عن ديون متقابلة فالودائع تمثل رصيد العميل الدائن ويمثل ما يسحبه العميل الرصيد المدين ويعتبر الحساب الجاري من وجهة النظر الغربية معبراً عن عقد قائم بذاته تفقد الحقوق النقدية

١- مستند تحرير الوسيلة: ص١١٦، قسم المسائل المستحدثة.

معه خصائصها الفردية وتستحيل الى عناصر حسابية ينتج عنها في النهاية رصيد دائن مستحق الأداء. وذلك لأن الفقه الغربي مازال يرى ان المقاصة بين الحسابين الدائن والمدين تحتاج الى قرار متفق عليه في حين ان الفقه الاسلامي يرى قهرية المقاصة (على رأي الإمامية والحنفية): بل لا يمكن التنازل عنها لأنها ليست حقاً قابلاً للاسقاط، ويمكن ان تفسر عملية السحب بأنها استيفاء للدين وهو الذي يرجحه فإن تم على المكشوف فذلك يعني انشاء دين جديد للبنك على العميل.[١]

ويبدو ان هذا الاتجاه اي اتجاه جعل الوديعة في مثل هذه الظروف قرضاً هو الاتجاه السائد لدى الفقهاء في شتى المذاهب.

فقد جاء في كتاب كشف القناع المؤلف على المذهب الحنبلي ان الوديعة مع الإذن بالاستعمال عارية مضمونة.[٢]

كما جاء في المغنى لابن قدامة لو استعار الرجل الدراهم والدنانير لينفقها فهذا قرض.[٣]

ومن الفقه الحنفي نجد السمرقندي يقول: (كل مالاً يمكن الانتفاع به الا باستهلاكه فهو قرض حقيقة ولكن يسمى عارية مجازاً).[٤]

وكذلك نجد شمس الأئمة السرخسي يقول: (إن عارية الدراهم والدنانير والفلوس قرض لان الاعارة اذن في الانتفاع، ولا يتأتى الانتفاع بالنقود إلا باستهلاكها عيناً فيصير مأذوناً في ذلك).[٥]

هذا ...

والذي يبدو ان الفقه الوضعي نفسه مر بتطور في مسألة الودائع هذه.

فقد نقل عن الاستاذ (ريبر) الفقيه الفرنسي انه رغم تغليبه فكرة تفسير الوديعة بأنها أمانة محفوظة لكنه يرى ان هذا مجرد تصور نظري لأنه يتعارض مع امكان تصرف البنك بالنقود ولذلك اتجه الى فكرة القول بأن الوديعة المصرفية هي وديعة ناقصة او شاذة، بينما اقترح البعض اعطاء عقد الوديعة صفة جديدة، وهو ما يؤيده الاستاذ علي البارودي في كتاب (القانون التجاري اللبناني (ص٢٨٨)

١- البنك اللاربوي في الاسلام: ص٨٤ ـ ٨٨.

٢- البهوتي: الجزء الرابع المطبوع في مصر ١٩٤٧، ص١٤١.

٣- المغني: ط٣ القاهرة، ج٥ ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.

٤- تحفة الفقهاء: الطبعة الاولى دمشق، ج٣ ص٢٨٤.

٥- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: طبعة القاهرة، ج٨ ص٣٨٩٩.

حيث ترى ان المودع انما يقدم على الايداع لحفظ امواله ولكنه لا يحرم البنك من استعمال تلك الأموال.

وهنا نجد الأستاذ سامي حمود يرد عليه بأن اللجوء الى هذا الحل انما يكون بعد عدم امكان تفسيره بحل آخر وهو الاقراض وهذا التفسير كما يقول الأستاذ علي جمال الدين يستهوي غالبية الفقه الفرنسي مراعاة منه للوضع الغالب من العمل وهو ما أخذ به القانون المصري حيث نصت المادة ٧٢٦ منه على ما يأتي:

(إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً).[١]

إذن فوجود عنصر الضمان للمال المدفوع، وتصرف البنك فيه بكل حرية كما يتصرف المالكون، ورجوع النماء الى البنك ادلة قاطعة على ان العقد عقد قرض لأن المقصود هو هذه الآثار وان جاء التعبير بالوديعة. وهذا ما استقر عليه رأي مجمع الفقه الاسلامي في دورته التاسعة اذ جاء فيه:

قرار رقم: ٣/٩٠/د٩
بشأن
(الودائع المصرفية) حسابات المصارف

أولاً: الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) سواء أكانت لدى البنوك الاسلامية او البنوك الربوية هي قروض بالمنظور الفقهي، حيث ان المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها وهو ملزم شرعاً بالرد عند الطلب. ولا يؤثر على حكم القرض كون البنك (المقترض) مليئاً.

ثانياً: ان الودائع المصرفية تنقسم الى نوعين بحسب واقع التعامل المصرفي:

أ- الودائع التي تدفع لها فوائد، كما هو الحال في البنوك الربوية، هي قروض ربوية محرمة سواء أكانت من نوع الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية)، أم الودائع لأجل: ام الودائع بـإشعار، ام حسابات التوفير.

١- راجع تطور الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية للدكتور سامي حسن احمد محمود: ص ٢٦٤.

ب ـ الودائع التي تسلم للبنوك الملتزمة فعلياً بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثماري على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، تطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الاسلامي التي منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة.

ثالثاً: إن الضمان في الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) هو على المقترضين لها (المساهمين في البنوك) ماداموا ينفردون بالأرباح المتولدة من استثمارها. ولا يشترك في شأن تلك الحسابات الجارية المودعون في حسابات الاستثمار، لأنهم لم يشاركوا في اقتراضها ولا استحقاق ارباحها.

رابعاً: ان رهن الودائع جائز، سواء أكانت من الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) ام الودائع الاستثمارية، ولا يتم الرهن على مبالغها إلا بإجراء يمنع صاحب الحساب من التصرف فيه طيلة مدة الرهن. وإذا كان البنك الذي لديه الحساب الجاري هو المرتهن لزم نقل المبالغ الى حساب استثماري، حيث ينتفي الضمان للتحول من القرض الى القراض (المضاربة) ويستحق ارباح الحساب صاحبه تجنباً لانتفاع المرتهن (الدائن) بنماء الرهن.

خامساً: يجوز الحجز من الحسابات إذا كان متفقاً عليه بين البنك والعميل.

سادساً: الأصل في مشروعية التعامل الأمانة والصدق بالإفصاح عن البيانات بصورة تدفع اللبس او الإيهام وتطابق الواقع وتنسجم مع المنظور الشرعي. ويتأكد ذلك بالنسبة للبنوك تجاه ما لديها من حسابات لاتصال عمله بالأمانة.

الدرس الثامن والاربعون



مسألة تحديد الاسعار

رغم ان الموضوع المطلوب بحثه هو مسألة تحديد ارباح التجار، ولكننا نقصر البحث هنا على موضوع تحديد الاسعار، لان الموضوع الاول واسع الابعاد يشمل مساحات مختلفة كتحديد الاجور والرواتب وتحديد موارد الاستثمار الصناعي والزراعي والتجاري وتحديد الاسعار وتحديد الدخل بشكل عام. ومن الطبيعي عدم امكان البحث في كل هذه الامور اللهم الا ان يقال بوحدة الملاك فيها جميعاً ويتم التركيز على هذا الملاك ليعرف الجواب في الجميع. ومن هنا فقد ركزنا على موضوع تحديد الاسعار للامور التالية:

أولاً: لتحديد محل البحث.

ثانياً: لانه أكثر من غيره محل الخلاف والبحث من قبل علمائنا.

وثالثاً: لان الموقف فيه اذا عرف عرفت اغلب المواقف في الموارد الأخرى. وعلى اي حال، فان الاصل في البين هو حرية البائعين والمشترين في التعامل بأي سعر كان، اما التحديد فيجب ان يتم طبق حركة استثنائية وعلى اساس من سلطة حكومية ولائية أو قواعد ثانوية تنفي الضرر والحرج وغيرها. وسنلاحظ اختلاف المواقف فيما يلي:

اقوال العلماء:

ذكر الشيخ المنتظري في رسالته (التسعير) بعض هذه الاقوال وأكد على ان كلماتهم مختلفة في ذلك، والاكثر على المنع؛ بل في كتاب مفتاح الكرامة (اجماعا واخبارا متواترة كما في السرائر

وبلا خلاف كما في المبسوط وعندنا كما في التذكرة للعلامة[١].

وجاء في نهاية الشيخ الطوسي: «ولا يجوز له ان يجبره على سعر بعينه بلْ يبيعه بما يرزقه الله ـ تعالىٰ ـ ولا يمكنه من حبسه أكثر من ذلك»[٢].

وفي المبسوط للشيخ الطوسي: «لا يجوز للامام ولا النائب عنه ان يسعر على أهل الاسواق متاعهم من الطعام وغيره سواء كان في حال الغلاء أو في حال الرخص بلا خلاف... فاذا ثبت ذلك فاذا خالف انسان من أهل السوق بزيادة سعر أو نقصانه فلا اعتراض لاحد عليه»[٣].

وفي كتاب الغنية لابن زهرة «ولا يجوز اكراه الناس على سعر مخصوص»[٤].

وفي كتاب الشرائع «ولا يسعر عليه، وقيل: يسعر: والاول اظهر»[٥].

وفي المختصر للمحقق الحلي «وهل يسعر عليه؟ الاصح، لا»[٦].

وفي المقنعة «وله ان يسعرها على ما يراه من المصلحة ولا يسعرها بما يخسر أربابها فيها»[٧].

وفي الدروس للشهيد الاول «ولا يسعر عليه الا مع التشدد»[٨].

وفي مفتاح الكرامة «وفي الوسيلة والمختلف والايضاح والدروس واللمعة والمقتصر، والتنقيح انه يسعر عليه ان اجحف في الثمن لما فيه من الاضرار المنفي[٩].

وقال العلامة في المنتهى «على الامام ان يجبر المحتكرين على البيع وليس له ان يجبرهم على التسعير بل يتركهم يبيعون كيف شاؤوا. به قال أكثر علمائنا وهو مذهب الشافعي، وقال المفيد وسلار (ره): للامام ان يسعر عليهم فيسعر بسعر البلد؛ وبه قال مالك»[١٠].

وجاء في موسوعة الفقه الاسلامي: «نص المالكية على ان من اشترى الطعام من الاسواق

---

١ – مفتاح الكرامة: ج ٤، كتاب المتاجر ١٠٩.
٢ – النهاية للشيخ الطوسي: ص ٣٧٤.
٣ – المبسوط: ج ٢، ص ١٩٥.
٤ – الجوامع الفقهية: ص ٥٩٠.
٥ – الجزء الثاني: ص ٢١.
٦ – المختصر النافع: ص ١٢٠.
٧ – المقنعة: ص ٩٦.
٨ – الدروس: ص ٣٣٢.
٩ – مفتاح الكرامة: ج ٤، ص ١٠٩.
١٠ – المنتهى: ج٢، ص ١٠٠٧.

واحتكر وأضر بالناس فان الناس يشتركون فيه بالثمن الذي اشتراه به»[١].

وجاء في نفس الموسوعة: صرح الحنابلة بان لولي الامر ان يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه، مثل من عنده طعام يحتاج اليه الناس في مخمصة فان من اضطر الى طعام غيره اخذه منه بغير اختياره بقيمة المثل ولو امتنع عن بيعه الا بأكثر من سعره اخذه منه بقيمة المثل»[٢].

وهكذا نجد العلماء بين موافق ومخالف في هذا الموضوع.

أدلة الطرفين:

اما الموافقون للجواز فقد استندوا الى ادلة اهمها:

أولاً: كل الادلة العامة التي تدعو الى احترام الملكية الخاصة، والسلطنة على المال وعدم التدخل في ذلك، وان الاصل هو تحريم نقل مال الغير عنه بغير اذنه وان البيع معاملة وقعت عن تراض فما المجوز للتدخل وأمثال ذلك.

ثانياً: الروايات الخاصة الواردة في هذا الموضوع ومنها:

١ـ مارواه محمد بن يعقوب بسنده عن حذيفة بن منصور عن الامام الصادق عليه السلام قال: نفد الطعام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه المسلمون فقالوا: يا رسول الله قد نفد الطعام ولم يبق منه شيء الا عند فلان فمره ببيعه. قال: فحمد الله واثنى عليه ثم قال: يا فلان ان المسلمين ذكروا ان الطعام قد نفد الا شيء عندك فأخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه»[٣] ورواه الشيخ الطوسي بسنده الا انه قال «(فقد) مكان (نفد)» وقال سماحة الشيخ المنتظري في سنده انه: لا كلام في رجاله الا في حذيفة ومحمد بن سنان، والظاهر ان الامر فيهما سهل.

٢ـ مارواه الشيخ بسنده عن الحسين بن عبيد الله بن حمزه عن ابيه عن جده عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال: رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه مر بالمحتكرين فامرّ بحكرتهم ان تخرج الى

---

١ - موسوعة الفقه الاسلامي: ج ٣، ص ١٩٨.

٢ - موسوعة الفقه الاسلامي: ج ٣، ص ١٩٨.

٣ - وسائل الشيعة: ج ١٢، الباب ٢٩ من أبواب آداب التجارة الحديث ١.

بطون الاسواق وحيث تنظر الابصار اليها. فقيل لرسول الله ﷺ لو قومت عليهم فغضب رسول الله ﷺ حتى عرف الغضب في وجهه فقال: «انا اقوم عليهم انما السعر الى الله يرفعه اذا شاء ويخفضه اذا شاء»[١].

ورواه الصدوق أيضاً في (من لا يحضره الفقيه) مرسلا وفي التوحيد بسند موثوق به[٢].

٣ـ ما رواه الصدوق في الفقيه قال: قيل للنبي ﷺ لو سعرت لنا سعرا فان الاسعار تزيد وتنقص. فقال ﷺ: «ما كنت لألقى الله ببدعة لم يحدث الي فيها شيء فدعوا عباد الله يأكل بعضهم من بعض واذا استنصحتم فانصحوا» ورواه في التوحيد ايضاً[٣].

٤ـ وفي سنن ابي داوود بسنده عن ابي هريرة ان رجلا جاء فقال:

يا رسول الله سعّر. فقال: «(بل ادعو)، ثم جاء رجل فقال: يا رسول الله سعّر. فقال: «بل الله يخفض ويرفع، واني لارجو ان القى الله وليس لأحد عندي مظلمة»[٤].

٥ـ وفيه ايضاً بسنده عن انس بن مالك قال: قال الناس: يا رسول الله غلا السعر فسعّر لنا. فقال رسول الله ﷺ ان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، واني لارجو أن القى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال»[٥] ورواه ابن ماجة ايضاً[٦] واحمد في المسند[٧].

٦ـ وهناك روايات اخرى رواها ابن ماجة وعبد الرزاق في المصنف وروى بعضها ابو يوسف في (الخراج) والشوكاني في نيل الاوطار وغيرهم.

واما المجيزون للتسعير فهم يستندون الى ادلة منها:

اولاً: مسألة الولاية التي يملكها الحاكم الشرعي على الاوضاع العامة لتحقيق العدالة الاجتماعية، فله حق التدخل لتعديل الاسعار، كما أن له حق التدخل في مختلف المجالات المباحة. ومن الطبيعي

---

١ – وسائل الشيعة: ج ١٢، الباب ٣٠ من أبواب آداب التجارة الحديث، ١.

٢ – التوحيد للصدوق: ص ٣٨٨.

٣ – وسائل الشيعة: ج ١٢ الباب ٣٠ من ابواب آداب التجارة الحديث (٢).

٤ – سنن ابي داوود: ج ٣، ص ٢٧٢، كتاب الاجارة باب التسعير.

٥ – سنن ابن ماجة: ج ٢، الحديث ٢٢٠٠ كتاب التجارات.

٦ – سنن ابن ماجة: ج ٢، الحديث ٢٢٠٠ كتاب التجارات.

٧ – مسند الامام احمد بن حنبل: ج ٢، ص ١٥٦.

ان الحكومة والقدرة على الادارة العامة تتطلبان ـ بلا ريب ـ هذه الولاية لملء منطقة الفراغ التنظيمي.

اما الاساس الذي يقوم عليه تدخله في الامور فقد يكون هو الضرورة وقد لا تكون هناك ضرورة وانما تقتضي المصلحة العامة، اي تقتضي مسألة السير الاجتماعي المتوازن، ان يتدخل في هذه المنطقة. ومن الواضح ان التسعير لا يعني الإجبار على البيع اذا كان هناك ما يتطلب ذلك ويقوم اصل الولاية هذا على اساس من امر الشريعة باطاعة ولي الامر فيما رآه.

ثانياً: وجود الضرر وهو منفي في الاسلام، والمقصود به هنا ان المنع من التسعير أو عدم التسعير يؤدي الى ضرر العامة وهم محتاجون الى المتاع، ويتأكد هذا الموضوع اذا قلنا ان الضرر يفسر بسوء الحال فيشمل الضرر الاجتماعي العام.

ثالثاً: كما استند في ذلك الى سد الذريعة الى الحرام، والمصالح المرسلة باعتبارها اصولاً قائمة برأسها، ونحن لا نقول بذلك.

وعلى ضوء هذه الادلة التي نقلناها وما نفهمه من طبيعة الاسلام والنظام الاداري فيه نستطيع طرح النقاط التالية والتي تساهم في تفهم الموقف الصحيح:

اولاً: رغم ان الاسلام اعترف تماماً بالملكية الخاصة والحرية الاقتصادية في مجالات ترشيد الثروة والتملك والاستهلاك واعطاها دورها الخاص الاصيل في الحياة الاقتصادية تماماً، الى جانب الاعتراف بالملكية العامة والمصالح العامة، ولكنه اكد من جهة بعض المفاهيم التي تبعد هذا الاعتراف عن صورته الرأسمالية الجشعة. وتلك من قبيل مفهوم الخلافة الالهية على المال وان الانسان انما خول التصرف في المال بما يريده المالك الحقيقي له.

﴿وأنفِقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[١].

﴿وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم﴾[٢].

وان الاموال انما أُعطيت ونظم لها نظام ملكية معيّن باعتبار مالها من وظيفة اجتماعية عامة الا وهي قيام المجتمع بها، ولذا يمنع السفهاء من التلاعب بها واستغلال ملكيتهم الخاصة في هذا العدد.

﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾ وتلاحظ هنا عبارة (لكم) مع ان المراد

١ – الحديد: ٧.

٢ – الانعام: ٩٤.

هو أموال السفهاء.

وربما جاءت نصوص تذكر حقيقة الملكية الالهية والهدف منها ثم تعقب على ذلك باحكام تحدد فيها هذه الملكية.

مما يوضح لنا ان الملكية في الاسلام، ليست حقا مطلقا وانما هي حق تستتبعه مسؤولية.

وعلى ضوء هذا، فاذا اريد استغلال الملكية لصالح جشع المالك واستفادته من حاجة الناس اليها للتضييق عليهم والوصول الى الربح المضاعف فان ذلك مما يتنافى وطبيعة المسؤولية التي أشرنا اليها.

والذي يشخص الضرورة الاجتماعية أو المصلحة الاجتماعية العليا هو ولي الامر العادل عبر تشاوره مع ذوي الخبرة.

وعبر هذا المعنى يملك ولي الامر القدرة على توجيه الاقتصاد السياسي المطبق الوجهة التي يريدها الاسلام فيمنع من انحصار الاموال بيد طبقة خاصة ﴿كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم﴾[1] ويحقق للتداول طبيعته الاقتصادية المنسجمة مع المسؤولية الاجتماعية مبعدا اياه عن دوره الاستثنائي الرأسمالي المنحرف والمؤدي لتضخم القيمة واهدار الطاقات، ويوفر التوازن الاجتماعي المطلوب.

وعملية التسعير اذا نظر اليها في هذا الاطار كانت عملية طبيعية بلاريب.

ثانياً: اذا اردنا ان نوضح موقف الاسلام من حرية قوانين العرض والطلب في السوق الاسلامية نستطيع الوصول الى نتيجة ملخصها:

١ـ ان هذه القوانين لا محل لها في مرحلة ما قبل الانتاج البشري أي مرحلة الطبيعة الخام، فالمؤثر في هذه المرحلة هو العمل على الطبيعة وبدونه لا يحصل أي اختصاص أو توزيع.

٢ـ اما في مرحلة مابعد الانتاج البشري فان هذه القوانين تعمل عملها ولكن في أطر معينة يرضاها الاسلام للسوق الاسلامية السليمة والتي تذكرها لنا النصوص الاسلامية الكثيرة.

اذ لا يوجد في هذه السوق (احتكار) ولا (اجحاف) ولا (غش) ولا تبان لرفع القيم (حتى التباني الرسمي)، ولا ندرة مصطنعة، كما يتوفر فيها ما يحتاجه المجتمع حيث يجب كفاية توفير ذلك، وهكذا

---

١ - الحشر: ٧.

نصل الى منع اي معاملة محرمة وسيادة روح التعاون والخدمة وغير ذلك من احكام السوق الاسلامية السليمة، وفي مثل هذه الحالة الطبيعية لا معنى لتدخل الدولة في عملية العرض والطلب حيث الاصل حريتهما، وربما يحمل على ذلك ما جاء في الاخبار «انما السعر الى الله يرفعه اذا شاء ويخفضه اذا شاء» أو (ان غلاء السعر ورخصه بيد الله) وامثال ذلك.

واذا رأيناه ﷺ يغضب ممن طلب منه التدخل فهو ـ على الظاهر ـ لانه طلب اليه التدخل في حالة عادية.

وقد روى عبدالرزاق في المصنف بسنده عن سالم بن ابي الجعد قال: قيل للنبي ﷺ سعّر لنا الطعام، فقال: «ان غلاء السعر ورخصه بيد الله واني اريد أن القى الله لا يطلبني احد بمظلمة ظلمتها اياه في مال ولا دم»[١].

فليس غلاء السعر أو كون الطعام غير مسعر وأمثال ذلك سببا للتدخل اما اذا حصل اجحاف في البين أو احتكار وما الى ذلك مما يتنافى والشكل الاسلامي للسوق فان لولي الامر التدخل لارجاع الحالة الى الوضع الطبيعي بلاريب.

قال الصدوق في كتاب التوحيد: «فما كان من الرخص والغلاء عن سعة الاشياء وقلتها فان ذلك من الله ـ عزوجل ـ وتجب الرضا بذلك والتسليم له؛ وما كان من الغلاء والرخص بما يؤخذ الناس به لغير قلة الاشياء وكثرتها من غير رضى منهم به أو كان من جهة شراء واحد من الناس جميع طعام بلد فيلغوا الطعام لذلك من المسعر والمعتدي بشراء طعام المصر كله كما فعله حكيم بن حزام كان اذا دخل الطعام المدينة اشتراه كله فمرّ عليه النبي ﷺ فقال: يا حكيم بن حزام اياك ان تحتكر»[٢].

وقد روي عن الامام علي بن ابي طالب انه كتب الى مالك الاشتر عامله على مصر يقول: (فامنع من الاحتكار فان رسول الله منع منه. وليكن البيع بيعا سمحا بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع»[٣].

ويقول الشهيد الثاني: «ولا يجوز التسعير في الرخص مع عدم الحاجة قطعا والاقوى انه مع

---

١ - مصنف عبدالرزاق الجزء الثامن الحديث ١٤٨٩٧ باب هل يسعر.

٢ - التوحيد للصدوق: ص ٣٨٩.

٣ - نهج البلاغة شرح الامام محمد عبده: ج ٣، ص ٩٢.

الاجحاف حيث يؤمر به لا يسعر عليه ايضاً بل يؤمر بالنزول عن المجحف وإن كان بمعنى التسعير الا انه لا ينحصر في قدر خاص»[١].

والظاهر ان النصوص تؤكد على حرية التسعيرة مالم يتطلب الموقف ذلك، وحتى لو امكن تلافي الحاجة بالأمر بتقليل السعر دون تحديد لتعين ذلك فهي حالة استثنائية لا يصار اليها الا عند الضرورة أو اقتضاء المصلحة العامة الملزمة لذلك.

واننا اذا تأملنا الخلاف بين العلماء ونصوصهم واستدلالاتهم وجدنا ان هذا يشير الى الحالة الطبيعية فيحرم وذاك يشير للحالة الثانوية فيجيز، فهم في الواقع متفقون ـ كما يظهر ـ.

الخلاصة:

من ملاحظة الادلة والنصوص والفتاوىٰ يتلخص ما يلي:

١ ـ ان الاسعار متروكة للمالكين يسيرون بها حسب العرض والطلب وفي الجو الطبيعي لهما دونما صيرورة الى ندرة كاذبة واحتكار مذموم.

٢ ـ في الحالات التي تتطلب الضرورة او المصلحة الاجتماعية تدخل ولي الامر فان له بمقتضىٰ ولايته التدخل.

---

١ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ج ٣، ص ٢٩٩.



الدرس التاسع والاربعون

حكم اجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة

حكم اجراء العقد بوسائل الاتصال الحديثة:

والمقصود بوسائل الاتصال الحديثة: الهاتف والبرقيات واللاسلكي والتلكس والفاكسي مـايل وغيرها مما يمكن ان يخترع في المستقبل، والجامع بينها أنه ليس هنا محل مكاني واحد يجمع بين الموجب والقابل او بين طرفي العقد.

ومن هنا يمكن ان يقع بحث حول حكم اجراء العقود بهذه الوسائل.

تحرير محل النزاع:

والظاهر ان النقاط التي تتطلب البحث هي أمور:

اولاً: هل يعتبر في العقد ان يجري بصيغة معينة او مطلق الصيغة اللفظية أو يكفي فيه ماينوب عن الصيغة اللفظية من إبراز الارادة من قبل المتعاقدين؟

وهنا يمكن ان تنوب عن الصيغة الاشارة، والكناية اللفظية، والصيغة المكتوبة والعمل نفسه.

ثانياً: هل تعتبر الموالاة الدقيقة بين الايجاب والقبول، فيشكل الامر في الكتابة والفاكسي مايل والبرقيات وغيرها؟

ثالثاً: البحث عن مصير خيار المجلس.

رابعاً: من حيث امكان الرجوع وعدمه بعد صدور القبول وعدم وصوله.

وليس علينا هنا الا التعرض بشكل موجز لكل هذه النقاط مع الاشارة للراي المختار ليتوضح الموقف في النهاية.

النقطة الاولى: اعتبار الصيغة المباشرة او كفايةماينوب عنها:

يطرح الفقهاء عادة هذا البحث في موضوع المعاطاة، اذ يقسمون العقود الى قسمين: عقد بالصيغة وآخر بالمعاطاة؛ ويتركز فيها البحث عن مدى نيابة الفعل عن اللفظ في تحقيق مقتضيات العقد.

في حين ان البحث يجب أن يتم على ثلاثة مستويات اذا اريد له ان يكون مستوفياً اي ان يتخلل البحثين بحث حول مدى امكان الاستعاضة عن اللفظ الصريح بالاشارة والكناية والكتابة.

فهو باب مستقل وان امكن القول انه اذا ثبت امكان الاستعاضة عن اللفظ بالعمل فان البحث الثاني سيتوضح الموقف فيه، وعلى اي حال، فقد ذكر الشيخ الانصاري في كتاب المكاسب (ان اعتبار اللفظ في البيع بل في جميع العقود مما نقل عليه الاجماع وتحقق فيه الشهرة العظيمة مع الاشارة اليه في بعض النصوص لكن هذا يختص بصورة القدرة، اما مع العجز عنه كالاخرس فمع عدم القدرة على التوكيل لا اشكال ولاخلاف في عدم اعتبار اللفظ وقيام الاشارة مقامه، وكذا مع القدرة على التوكيل لأصالة عدم وجوبه (اي التوكيل) - كما قيل - لأن الوجوب بمعنى الاشتراط كما فيما نحن فيه هو الاصل بل لفحوى ماورد من عدم اعتبار اللفظ في طلاق الأخرس، فان حمله على صورة عجزه عن التوكيل حمل المطلق على الفرد النادر مع ان الظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب... والظاهر ايضا كفاية الكتابة مع العجز عن الاشارة لفحوى ماورد من النص على جوازها في الطلاق مع ان الظاهر عدم الخلاف فيه، واما مع القدرة على الاشارة فقد رجح بعض الاشارة ولعله لأنها أصرح في الانشاء من الكتابة، وفي بعض روايات الطلاق مايدل على العكس واليه ذهب الحلي (رحمه الله).[١]

ومن الواضح في هذا النص ان اللجوء للاشارة ثم الكتابة انما يكون عند العجز عن اللفظ.

ولكن اذا امكننا ان نصحح عقد المعاطاة ولزومه امكن القول بان تصحيح العقد بالكتابة اولى من ذلك في النتيجة.

فما هو الموقف من المعاطاة؟

وقد استدل على صحتها بادلة كثيرة:

١- المكاسب للشيخ الانصاري: ص٩٤ من الطبعة ٥ الكاملة غير المجزأة.

منها: السيرة العقلائية الممتدة الى عصر المعصوم بل هي تمتد الى ابعد من البيع بالصيغة. وهي سيرة ممضاة شرعا ولم يثبت اي نهي عنها يتناسب مع سعتها وامتدادها.

وهي ايضا من سيرة المتشرعة فضلا عن السيرة العقلائية؛

ومنها: الاستدلال بإطلاق قوله تعالى: **﴿أحل الله البيع﴾**[١] على حلية كل بيع عرفي.

وقد اشكل على الاستدلال بهذا المقطع القرآني انه (لايصح التمسك باطلاق الآية لاحتمال ان يكون الحكم المجعول سابقا بنحو خاص وكان القائل بالتسوية (بين البيع والربا) ادعى التسوية بين المجعولين فلا يظهر حال المجعول هل هو مطلق أو مقيد.

او يقال ان الآية ليست في مقام بيان حلية البيع وانما هي في مقام تحريم الربا[٢] فليس لها اطلاق من تلك الجهة.

وهناك وجوه لتصحيح الاطلاق تذكر في الكتب المفصلة؛

ومنها: الاستدلال بقوله تعالى: **﴿لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم﴾** بتقريب حاصله انه (لاتأكلوا اموالكم بينكم بالوسائل الباطلة كالقمار والسرقة والخيانة الا ان يكون ذلك باسلوب التجارة) وهذا يعني صحتها وتحقق الاثر العقلائي لدى الشارع بهذه الوسيلة. فالاستثناء منقطع وهو مطلق.

يقول الامام: وبالجملة يظهر منها ان الأكل بالتجارة مرخص فيه، لكونها حقاً ثابتاً وطريقاً مستقيماً لتحصيل الاموال ويؤكد اطلاقها مقابلتها بالباطل الذي يشعر بالعلية بل يدل عليها لدى العرف فيفهم من المقابلة ان التجارة عن تراض - لكونها حقا - سبب للملكية وموجبة لجواز الاكل والتصرف. ومن هنا يمكن التوسعة في السبب الحق لكل ماهو سبب حق لدى العقلاء لتحصيل المال... والظاهر عدم اختصاص التجارة بالبيع بل تشمل سائر المكاسب).

هذا اذا قصدنا من الباطل الباطل لدى العرف وهو الظاهر، اما اذا اريد الباطل لدى الشرع ـ كما هو المنقول عن الشيخ الاردبيلي ـ لم يمكن الاستدلال بالاطلاق لاثبات صحة معاملة عقلائية لانه من الشبهة الموضوعية، اذ لانعلم اهي من الباطل الشرعي ام لا.

١- البقرة: ٢٧٥.

٢- كتاب البيع للامام الخميني: ج١ ص ١٦.

ومنها الاستدلال بقوله تعالىٰ: ﴿أوفوا بالعقود﴾ بعد عدم تفسير العقود بالعهود المشددة لأنه لا دليل على ذلك وانما تدل على مطلق الربط الاعتباري.

وعدم جعل (ال) عهدية للعقود المذكورة سابقاً في الشريعة.

وقد أشكل على الاستدلال باطلاق الآية على انه يلزم من ذلك تخصيص الاكثر، لخروج المعاملات الجائزة وهي اكثر من اللازمة، بل وخروج العقود الخيارية فيخرج بخيار المجلس مطلق البيوع.

الا انه قيل في قبال ذلك انه لا استهجان في تخصيص الاكثر اذا كان الباقي كثيراً بالاضافة الى ان افراد العقود اللازمة كثيرة جدا وتزيد على العقود الجائزة، اما الخيارات فهي لاتشكل استثناء بل العمل بالخيار وفاء للعقد في كثير من الموارد الخيارية.

ولو جعلنا الآية إرشاداً لصحة العقود لا إثباتاً للوجوب التكليفي او اللزوم الوضعي فلا اشكال.

ومنها: الاستدلال بما روى عنهﷺ من ان (الناس مسلطون على اموالهم)[1] بتقريب ان الظاهر هو اثبات السلطنة لهم على الشكل المتعارف بينهم والمعاطاة متداولة فهي شرعية.

ويؤكد الامام الخمينى (قدس سره) ان المعاملات انما تنفذ بعد وجود امرين الاول ـ السلطنة على المال.

الثاني ـ ايقاع المعاملة على طبق المقرارت العقلانية. والرواية انما تشير للامر الاول فقط).[2]

على انه قيل ان الرواية مسوقة لجعل السلطنة فى مقابل الحجر وحينئذ لايتم الاستدلال بها.

وهناك روايات اخرى استدل بها على صحة المعاطاة لانرى مجالاً للتعرض لها، من قبيل رواية (المؤمنون عند شروطهم).

هذا وقد استدل على لزوم المعاطاة أيضاً بأحاديث (التسليط) وحديث (لايحل دم امرئ مسلم ولا ماله الا بطيب نفسه).

كما استند البعض الى آية التجارة وآية الوفاء، وكذلك استندوا الى اخبار خيار المجلس وقد دلت على اللزوم عند ارفضاضه والمعاطاة بيع والبيّعان بالخيار ما لم يفترقا. وقد ذكر الامام في نهاية بحثه

١- بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٧٢، الطبعة الحديثة.

٢- البيع: ج ١ ص ٨١.

مايلي: (وكيف كان فلا اشكال في ان الاصل لزوم عقد المعاطاة حسب القواعد).[١]

هذا وقد انكر البعض من العلماء ان تكون المعاطاة عقدا لازما واستدل لذلك بامور:

الاول: الأخبار

ومنها رواية خالد بن الحجاج قال: قلت: لابي عبدالله عليه السلام: الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب وأُربحك كذا وكذا. قال: أليس ان شاء ترك وان شاء اخذ؟ قلت: بلى. قال: لابأس به «إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام»[٢].

والظاهر ان المراد ليس حصر التحليل بالكلام، وإنما المراد هو انه مادام نوع الكلام يؤدي لبقاء الاختيار في الأمر بالشراء فلا مانع، فالمعيار نوع الكلام المطروح،

ومنها: روايات وردت في بيع المصحف كرواية سماعة عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «سألته عن بيع المصاحف وشرائها. فقال: لاتشتر عن كتاب الله، ولكن اشتر الحديد والروق والدفتين، وقل أشتري منك هذا بكذا وكذا»[٣].

ولكن الاستدلال بهذا واضح البطلان، فليس النظر الى ما نحن فيه، وانما يراد تعليم كيفية تصحيح البيع.

الثاني: ما نقل من الإجماعات أو الشهرة، إلا أنها إجماعات منقولة ومعلّلة لايمكن الاعتماد عليها.

ونخلص من كل هذا الى ان المعاطاة عقد شرعي لازم، وان الفعل يقوم مقام اللفظ في هذه المعاملة اللازمة.

ومن هنا ننتقل الى موضوع قيام الاشارة والكتابة مقام الفعل، ونحن نعتقد أن الاولوية هنا حاصلة ولكن قد يقال ان الذي كان متعارفاً هو البيع بالصيغة والبيع المعاطاتي، اما البيع بالكتابة فلم يكن متعارفاً، فليست هي أسباباً عقلانية متعارفة.

أو يقال أنه فرد نادر تنصرف عنه الأدلة، إلا أنّ الواقع هو: ان الكتابة ـ وان كانت آنذاك فرداً نادراً

١- البيع: ج١ ص١٤٥.

٢- الوسائل: الباب الثامن من أبواب أحكام العقود، الحديث ١٣.

٣- الوسائل: الباب ٣١ من ابواب مايكتسب به، الحديث ٢ ج١.

ـ لكنها عمل عقلاني مشمول بلاريب للادلة.

بل يمكن القول أنها آكد في العقلائية من العمل بلا ريب، إذ العمل بمجمل المضمون، في حين يمكن التمسك بإطلاق ماكتب بلا ريب، وربما يمكن ان يقال ان الكتابة أشد توثيقاً من اللفظ نفسه.

ومن هنا فلا نشك في صحة العقد بالكتابة او التلغراف وأمثال ذلك، ويحسن هنا ان نشير الى كلام المحقق والشهيد الثاني.

النقطة الثانية: في اعتبار الموالاة بين الايجاب والقبول:

ذكر الكثير من العلماء اعتبار الموالاة بين الايجاب والقبول وعدم الفصل بينهما بفاصل زمني او بأجنبي.

قال الشيخ الأنصاري في مكاسبه: «ومن جملة شروط العقد: الموالاة بين ايجابه وقبوله. ذكره الشيخ (يعني الطوسي) في المبسوط، في باب الخلع؛ ثم العلامة والشهيدان والمحقق الثاني والشيخ المقداد.

قال الشهيد (الاول) في القواعد: الموالاة معتبرة في العقد ونحوه، وهي مأخوذة من اعتبار الاتّصال بين المستثنى منه... «وأضاف» أقول: حاصله ان الامر المتدرج شيئاً فشيئاً اذا كان له صورة اتّصالية في العرف فلا بدّ في ترتّب الحكم المعلق عليه في الشرع من اعتبار صورته الاتصالية، فالعقد المركّب من الايجاب والقبول القائم بنفس المتعاقدين بمنزلة كلام واحد مرتبط بعضه ببعض فيقدح تخلل الفصل بين كل من الايجاب والقبول بما لا يجوز»[1].

وحاصله ان مناط الموالاة واعتبارها ان العقدية لا تتحقق إلا اذا تحققت صورتها الاتصالية العرفية، وإلّا لم يتحقق عقد وارتباط، ثم ردّ عليه بأنّ مناط الحكم الشرعي بالصحة ان كان هو العقدية ـ كما يلاحظ من المقطع القرآني الشريف (اوفوا بالعقود) ومن تعبيرات العلماء التي تعتبر العقدية مقومة للزوم ـ فهذا صحيح، اما لو كان المناط هو آية التجارة والبيع فلا يضره عدم صدق العقدية، وربما يطرح البعض دليلاً عقلياً على اعتبار الموالاة باعتبار ان العقود تعني خلعاً ولبساً ولايمكن تصور الفاصل بينهما، لأن ذلك يستلزم إضافة لا محل.

---

١ - المكاسب: ص٩٨. وراجع القواعد (للشهيد الاول): القاعدة (٧٣).

وقد يقال: إنّ الايجاب يعني نقل الملكية من حين صدوره، فاذا تأخر عنه القبول فإما ان يكون قبولاً لتمام مضمون الايجاب ـ وحينئذ يلزم حصول نقل الملكية قبل تمام العقد (لان الفرض ان الملكية بتمامها انتقلت من حين الايجاب) ـ او لكون القبول لبعض مضمون الايجاب (اي من حين القبول) فيلزم عدم التطابق بين الايجاب والقبول، وهو امر معفو عنه في الفصل القليل دون الكثير.

وقد يقال: ان العقد المركب من الايجاب والقبول القائمين بنفس المتعاقدين بمنزلة كلام واحد إلّا أنّ الامام الخميني يشكل على كل هذه الاستدلالات.

فهو يرى ان العقد والبيع والتجارة ونحوها عبارة عن الامور الناتجة من اسبابها، اذ هي التي تبقى وهو ما يبدو للمتأمل في قوله تعالى: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[١] والحاصل من الاسباب ليس امراً متدرجاً ولا هو من مقولة الفاظ حتى تلاحظ هيئته الاتصالية، فلا يمكن قياسها على القراءة والتشهد والصلاة ونحوها وهو مانلاحظه عند الاسفراييني[٢] مثلاً.

اما المعتبر فهو ارتباط عهديتهما وهو حاصل مع بقاء الايجاب اعتبارا (بعد ان لم يلغ اوينسى) وحينئذ يصح ضم القبول اليه (فلو قال بعتك هذا الفرس فقم وفكر في ماهو صلاحك فقام وتأمل ساعة او ساعتين بل يوما او يومين فاختار القبول يصدق العقد عليه ويجب عليه الوفاء عرفا وشرعاً. كما أن العهود الكتبية بين الدول وبين الشركاء في التجارات لا يعتبر فيها التوالي لدى العقلاء، فالمضر عدم ربط المسببات والمعتبر ربطها لا التوالي بين الايجاب والقبول وبين الاسباب من غير فرق بين كون دليل التنفيذ (اوفوا بالعقود) او (احل الله البيع) او (التجارة عن تراض)[٣].

اما ما قيل من حصول اللوازم الفاسدة اذا جاء فصل طويل بين الايجاب والقبول من قبيل عدم التطابق بينهما او حصول النقل قبل تمام العقد، فانه يقال فيه ان مضمون الايجاب ليس النقل من حينه بل هو التمليك بعوض او التبادل بين المالين، ولكن ترتيب الاثر العرفي والشرعي يتوقف على انضمام القبول اليه.

اما الاستدلال العقلي فلا محل له في الامور الاعتبارية، على أن هناك رأياً للإمام فيه الفصل في

١- البقرة: ٢٣٧.

٢- المهذب للشيرازي: ج ٢ ص ٤١.

٣- البيع: ج١ ص٢٣١.

المسألة وهو ان مقوم العقد هو الايجاب فقط اما القبول فليس له الا شأن تثبيت لما أوقعه الموجب.

وقد استند في ذلك الى عمومات وإطلاقات. ومما استند اليه الرواية الصحيحة التي رواها محمد بن مسلم عن الامام الباقرعليه السلام قال:

«جاءت امراة الى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: زوّجني. فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من لهذه؟ فقام رجل فقال: انا يا رسول الله (صلى الله عليه وآله) زوّجنيها. فقال: ما تعطيها؟ فقال: مالي شيء. قال: لا. فأعادت. فأعاد رسول الله (صلى الله عليه وآله) الكلام؛ فلم يقم أحد غير الرجل. ثم أعادت؛ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) في المرة الثالثة: أتحسن من القرآن شيئاً فعلها إياه»[1].

وعلى هذا الراي يكون القبول كالاجازة في عقد الفضولي، حيث يكون الايجاب تمام ماهية العقد.

واذا استقر هذا الراي على حاله لم نلق اية صعوبة فى تصحيح العقود بالوسائل الحديثة على اختلاف انواعها، اما اذا اصررنا على لزوم الموالاة بين الايجاب والقبول امكننا الرجوع الى العرف المحقق لمصداقية العقد، والعرف مرن في هذه الحالة ولايعتمد الطريقة العقلية المجردة تماماً، كما رأيناه يتسامح فيالفاصل القصير الحاصل بين الايجاب والقبول، وفي قيام الاشارة او الفعل مقام اللفظ.

وحينئذ يمكن القول بان الموالاة في كل مورد بحسبه فاذا كان الاتصال تلفونيا لم يكن الفاصل فاصلا في نظر العرف، واذا كان اجراء العقد كتابيا وتمت الاستجابة بمجرد وصول الرسالة الموجبة فقد تحقق الموالاة بحسب ذلك المورد وكذلك الفاكسي مايل وأمثالها.

النقطة الثالثة: البحث عن خيار المجلس.

في هذه الحالة هناك خلاف بين العلماء في هذا الخيار الذي يعطي كل بائع الحق في نسخ العقد ولو بعد ابرامه مادام المجلس مستمراً، فاذا افترقا لزم البيع اذا اثبته، قال به الكثير من علماء السلف والشافعية، اما الامامية فهم يجمعون على وجود هذا الخيار، والنصوص المنقولة عن ائمة اهل البيت

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب المهور، الحديث ١.

مستفيضة او متواترة ـ كما قال المحقق النجفي[١] ـ ومنها رواية الصادق عليه السلام في صحيح ابن مسلم وصحيح زرارة[٢] عن رسول الله صلى الله عليه وآله (البيعان بالخيار حتى يفترقا) وقوله عليه السلام ـ في صحيح الفضيل[٣] ـ لما قال له: ما الشرط في غير الحيوان؟ ـ: البيعان بالخيار مالم يفترقا فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما) وفي صحيح الحلبي[٤]: (ايما رجل اشترى بيعا فهما بالخيار حتى يفترقا، اذا افترقا وجب البيع) وقد اتفق علماء السنة على الحديث التالي:

روى ابن عمر(ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: (اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا وكانا جميعا او يخير احدهما الآخر، فان خيّر احدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وان تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك احدهما البيع فقد وجب البيع)[٥].

والظاهر انه صريح في خيار المجلس، ولا معنى لحمله على خيار القبول كما حمله الحنفية والمالكية على ذلك، فهو خلاف ظهور الحديث خصوصا في عبارة (مالم يتفرقا) الآتية بعد تبايع الرجلان، اي بعد ان تم العقد وما زالا في المجلس فهما بالخيار. الا انه يجب الاذعان بانه لم يثبت نصاً وفتوى في ماعدا البيع.

ولكن ما المراد بمجلس الخيار؟ لاسبيل لنا لمعرفة المفهوم هنا الا سبيل العرف، بل لم يرد لفظ المجلس الا بشكل عارض في بعض الروايات[٦].

والظاهر منه جو اللقاء بين المتبايعين، وحينئذ فيمكن ان يدعي احد أن بقاء الاتصال التلفوني على بعد يعني بقاء مجلس التعاقد والخيار وانقطاعه حتى ولو كان صدفة لا عن اختيار يعني ارفضاض مجلس العقد وذهاب الخيار، اذ أن العرف لايفترق لديه ان يتم اتصال تلفوني مباشر او بدني في مجلس واحد، وعنوان (افترقا) لايصدق على الاتصال التلفوني حتى ولو كانا في طائرة او سيارة متحركة.

١- جواهر الكلام: ج ٢٣ ص٤.
٢- وسائل الشيعة: ج ٢ ص٣٤٥.
٣- وسائل الشيعة: ج ٢ ص٣٤٦.
٤- نفس المصدر.
٥- الوسائل: ج ١٢ ص٣٤٨، الحديث الثالث عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام.
٦- الوسائل: ج ١٢ ص٣٤٨، الحديث الثالث عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام.

وهل يمكننا تصور خيار المجلس في ماعدا الاتصال التلفوني؟ ذلك امر يشكل حقاً، ومن هنا فلا نستطيع تصور الخيار في غير ذلك او شبهه كالاتصال من خلال المقابلة التلفزيونية المبثوثة عبر الاقمار الصناعية فهو كالتلفون بل اشد اتصالا. اما الرسالة والفاكسي مايل وامثالها فيبعد تصور مجلس فيهما حتى يصور فيهما الخيار.

ومن هنا يعلم حكم النقطة الرابعة في مجال امكان الرجوع بعد صدور الكتابة من قبل اي من الطرفين فان الموجب بايجابه اوجد العقد الا انه لم يثبت الا بعد صدور القبول، وحينئذ فله الرجوع قبل وصول الرسالة اما اذا وصلت وصدر القبول فلا مجال لرجوع اي منهما عن العقد لعدم امكان تصور خيار المجلس في هذه الحالة (حالة الكتابة).

هذا في البيع؛ اما في العقود الاخرى فان الامر يتبع كونها من العقود اللازمة او الجائزة، ووجود خيارات اخرى غير خيار المجلس فانه يختص بالبيع. والله اعلم.



الدرس الخمسون

حكم الشرط الجزائي المالي في البنوك اللاربوية

ينبغي التحدث اولاً عن الشرط الجزائي عموما ثم التركيز على عملية اشتراط الغرامة عند التأخير في سداد الديون.

اولاً: حكم الشرط الجزائي

تعريف الشرط الجزائي

المقصود من الشرط الجزائي هو التعويض الذي يحدده المتعاقدان مقدماً في العقد جزاءً علـى إخلال احدهما بما تعاقد عليه او التزم به او تعهد به في ضمن العقد، وقد يعبر عـنه بـ«التـعويض الاتفاقي» أو «وجه الالتزام».

الأمثلة:

امثلة الشرط الجزائي كثيرة، كما إذا تعهّد البائع للمشتري أن يسلّمه المبيع في يوم معيّن وإلا فعليه أن يدفع مبلغ كذا، أو شرط عليه أنّه البائع للمشتري أن يسلّمه المبعي في يوم معيّن وإلا فعليه أن يدفع مبلغ كذا، أو شرط عليه أنّه إذا ظهر المبيع مستحقاً للغير فعليه أن يدفع كذا غرامـة، أو تـعهّد الزوج لزوجته أن لا يتزوّج عليها أو لا يطلّقها وإلاّ كان عليه كذا من التعويض، أو اشترط الدائن على المدين أنّه لو لم يؤد الدين في الأجل المحدّد فعليه أن يدفع كلّ شهر أو كلّ يومٍ كذا من المبلغ جزاءً على التأخير.

وقد يعدّ من ذلك: العربون الذي يدفعه المشتري إلى البائع عند نكوله عن الشراء، أو الضمان الذي يشترطه المشتري على البائع عند بيعه مالاً غير منقولٍ خارج دائرة التسجيل الحكومي.. إلى غير ذلك

من الأمثلة الكثيرة للشرط الجزائي.

حكم الشرط الجزائي

اتّضح أنّ الغرض من الشرط الجزائي أن يكون ضماناً للناس على العقود التي يعقدونها أو مايلتزمون أو يتعهّدون به ضمن العقود التي عقدوها مخافة نكول أحدهم عمّا عقد عليه أو التزم أو تعهّد به. وعليه يكون الشرط الجزائي من حيث الصّحة والنفوذ مرتبطاً بذلك العقد أو الالتزام المتّفق عليه، فإن كان العقد أو الالتزام المتضمّن للشرط الجزائي صحيحاً من حيث الامور المعتبرة في صحّتهما كان الشرط الجزائي المبتني عليه نافذاً ومستحقاً، وإلا فسوف يكون الشرط الجزائي باطلاً ببطلان أصله، إذ ليس الشرط الجزائي إلا فرعاً من ذلك العقد أو الالتزام، وإنّ الفرع يتبع الأصل، فإذا كان الأصل غير معتبرٍ وغير ملزم بشيءٍ للطرفين المتعاقدين كان الشرط الجزائي المبتني عليه غير معتبرٍ قهراً وغير ملزم بشيءٍ على المشروط عليه. وكذا يعتبر في صحّة الشرط الجزائي أن لايكون مستتبعاً لأمرٍ باطل كالربا، والقمار واكل المال بالباطل ، وإلاّ فيكون باطلاً، إذ ما يستلزم الباطل باطلٌ.

وعليه فالضابط العام في صحة الشرط الجزائي هو: أن لا يكون مبتنياً على أمرٍ باطل ولا مستتبعاً لما هو باطل، وأنّه إذا كان كذلك صحّ ونفذ ووجب الوفاء به وجوباً تكليفياً شرعيّاً، لما ذكر من أدلّة وجوب الوفاء بالشرط، وأنّ المؤمنين – أو المسلمين – عند شروطهم. مضافاً إلى مادلّ على وجوب الوفاء بالعقد بعد كون الشرط كالجزء من العقد.

وعلى أساس هذا الضابط فلا تصحّ الشروط الجزائية في الموارد التالية:

١– الشروط الجزائية في المعاملات الباطلة الفاقدة لما يعتبر في صحّة العقد من حيث شروط الصيغة أو العوضين أو المتعاقدين ، كعقد الصبيّ إذا تضمّن شرطاً جزائيّاً أو المعاملات الربويّة المتضمّنة لشروطٍ جزائية.

٢– إذا كان الشرط الجزائي مبتنياً على التزام باطلٍ، كالالتزامات غير السائغة في أنفسها، أو المخالفة للكتاب والسنّة أو التي تكون منافية لمقتضى العقد، أو الالتزامات الابتدائية، أو ماتكون مجهولةً بحيث توجب الغرر في البيع، أو الالتزمات غير المقدورة أو ماليس فيها غرض معتدٌّ به. فلو باعه العنب – مثلاً – على أن يجعله خمراً وإلا فعليه كذا من المبلغ فهذا الشرط الجزائي باطلٌ لكونه

مبنيّاً على التزامٍ غير سائغٍ في نفسه أو مخالف للكتاب والسنّة. أو باعه شيئاً بشرط أن لا يتصرّف المشتري فيه وإلا فعليه كذا غرامة، أو اشترطت الزوجة في عقد النكاح أن لا يستمتع الزوج بها وإلا فعليه كذا من المبلغ. فالشرط الجزائي في هذين المثالين باطلٌ لكونه مبنيّاً على ماهو مناف لمقتضى العقد أو حكمه. ولو وعد رجلٌ امرأةً بالزواج منها فإنّ مجرّد الوعد من حيث إنّه التزامٌ ابتدائي لا يترتب عليه إلزام أحد الطرفين بالعقد في المستقبل، وكل شرط جزائي يتضمنه هذا الوعد يكون باطلاً. الا ان تترتب عليه بعض الخسائر مما يوجب جبرها على الواعد، وكذا لوا اشترط المشتري في بيع الانثى من الحيوان كونها حاملاً مع جهالة الحمل فهذا الشرط باطلٌ من حيث الجهالة ولزوم الغرر، والشرط الجزائي المبتني عليه يكون باطلاً قهراً.

وكما لو اشترط البائع في بيع الزرع أن يجعله سنبلاً أو الرطب أن يجعله تمراً وإلا كان عليه كذا من المبلغ. فإنّ الشرط الجزائي في جميع هذه الصور باطلٌ ببطلان أصله.

التطبيقات:

١- من أمثلة الشرط الجزائي - كما ذكرنا - العربون الذي يدفعه المشتري ضماناً على الشراء. وله صور: الف - أن ينشئا المعاملة ثم يدفع المشتري جزءاً من الثمن بعنوان العربون ضمانا على العقد. ففي هذه الصورة يجب على المشتري أن يدفع بقيّة الثمن لأنّ المعاملة قطعية ولازمة فيجب الوفاء بها، وإلاّ كان للطرف الآخر فسخ العقد. ب - إذا لم ينشئا المعاملة بعد وإنما دفع المشتري مبلغاً بعنوان العربون كي يحتفظ البائع بالسلعة للمشتري ولا يبيعها للغير. فحينئذٍ يكون دفع العربون مجرّد التزام ابتدائي لا يلزم المشتري، فاذا انصرف المشتري عن الشراء كان على البائع أن يردّ العربون إليه لأنّ أكله حينئذٍ من دون رضاه أكلٌ للمال بالباطل من دون أن تكون تجارة عن تراض. وهناك صورة ثالثة وهي أن يعقد العقد ويجعل في ضمنه حقّ الفسخ للمشتري بازاء العربون، ومرجعه في الحقيقة إلى اشتراط تملّك البائع للعربون عند فسخ المشتري، فلا محذور في هذا الشرط، وبمجرد فسخ المشتري تتنجّز ملكيّة البائع للعربون، وإن لم يفسخ كان العربون جزءاً من الثمن وعليه أن يدفع بقيّة الثمن.

٢- إذا تعاقدا واشترط في ضمنه انّه إذا انصرف أحدهما كان له الحقّ في الفسخ بشرط أن يدفع

كذا من المبلغ لصاحبه، ومردّه في الحقيقة إلى جعل حقّ الفسخ للمتعاقدين بازاء مبلغ معيّن، فهذا من أمثلة الشرط الجزائي الصحيح وفقاً للضابط الذي ذكرناه، فإذا انصرف أحدهما عن المعاملة ودفع الشرط الجزائي المتّفق عليه ثبت له الحقّ في الفسخ، ومن دون أداء الشرط الجزائي لايجوز له فسخ المعاملة. نعم لو اشترط في ضمن العقد مجرّد أنّه إذا انصرف أحدهما كان عليه أن يدفع مبلغ كذا بطل الشرط الجزائي لأنّه على خلاف الكتاب والسنّة، إذ ليس في مقابله شيءٌ له ماليّة، فيكون أكله أكلاً للمال بالباطل ومن دون صدق)تجارة عن تراض(عليه.

٣- من أمثلة الشرط الجزائي - كما ذكرنا - الضمان الذي يشترطه المشتري على البائع عند بيعه مالاً غير منقول خارج دائرة التسجيل الحكومي ، فهذا الشرط صحيحٌ ولا بأس به بناءً على الضابط للشروط الصحيحة.

٤- لو اشترط المشتري على البائع أنّه متى ظهر المبيع مستحقّاً للغير فعليه أن يدفع كذا من المبلغ، فالظاهر أن هذا الشرط ليس بصحيح، لأنّه عند تبيّن كونه مستحقّاً للغير تبطل المعاملة فيبطل الشرط الذي في ضمنها قهراً، وينقلب إلى كونه شرطاً ابتدائياً. اللهمّ إلاّ إذا أوجب ذلك ضرراً عليه وقد غرّه البائع في ذلك فيكون ضامناً بمقدار الضرر من باب قاعدتي)نفي الضرر(و)أنّ المغرور يرجع على من غرّه(نعم لو اشترط هذا الشرط في ضمن عقدٍ آخر فالظاهر صحّة الشرط ووجوب الوفاء به.

٥- إذا شرط المشتري على البائع أنّه لو لم يسلّمه المبيع في اليوم المعيّن فعليه أن يدفع كلّ يوم أو كلّ شهر مبلغ كذا جزاءً على التأخير، أو شرط البائع ذلك على المشتري بالنسبة إلى الثمن، فهذا من أمثلة الشرط الجزائي. وحكمه بالنسة للثمن سواء كان كلياً في الذمة أو عيناً شخصية أن الشرط الجزائي المجعول على تأخيره - كلّ يوم بكذا - لا محذور فيه فلو ابتاع داراً بشرط أنّه لو لم يسلّمها في اليوم المعيّن فعليه كلّ يوم كذا أُجرة فهذا الشرط صحيح ولا بأس به. اما بالنسبة للثمن وتأخيره فسيأتي حكمه.

٦- إذا اشترطت الزوجة على زوجها في ضمن عقد النكاح أنّه إن طلّقها أو تزوّج عليها كان عليه كذا من التعويض فهذا من أمثلة الشرط الجزائي، وحكمه أنّه إذا اشترطت عليه أن لا يكون له حقّ الطلاق أو التزوج عليها فهذا الشرط باطل لأنّه يخالف الكتاب والسنّة، وأمّا إذا اشرطت عليه مجرّد الترك بأن لا يطلّقها أو لا يتزوّج عليها فهذا الشرط صحيح ولا يخالف الكتاب والسنّة، إذا الحلال

يجوز فعله وتركه فالتزام تركه ليس على خلاف الشريعة، فإذا تخلّف الزوج عن التزامه هذا ثبت على عهدته الشرط الجزائي.

٧- لو خطب امرأة أو وعدها بالزواج فلا شك أن مجرّد الخطبة أو الوعد لا يترتّب عليه إلزام أحد الطرفين بعقد النكاح في المستقبل، وكلّ شرط جزائي يتضمّنه هذا الوعد بقصد ضمان تنفيذه يكون باطلاً، لأن مجرّد الوعد التزامٌ ابتدائيٌّ غير واجب الوفاء ولكن على الزوج ان يجبر الخسائر التي تقع نتيجة الوعد . نعم لو تعهّد بالزواج في ضمن عقد لازم وجب الوفاء به وبكلّ ما يتضمّنه من شروط جزائيّة لما ذكرنا من وجوب الوفاء بالشروط الصحيحة.

التنبيه على أمور:

١- الشرط الجزائي كسائر الشروط التي يجوز إسقاطها مجاناً أو بعوض، لأنّه حقٌّ للشارط فله أن يرفع يده عنه.

٢- يثبت الشرط الجزائي في ذمّة المشروط عليه بمجرّد تخلّفه عن الوفاء بما تعهّد به، ويجوز للشارط إجباره على ادائه عند الامتناع، ويثبت له الخيار في الفسخ اذا امتنع عن الاداء. والظاهر ان خياره غير مشروط بتعذر إجباره، بل له الخيار عند مخالفته وامتناعه حتى مع التمكّن من الإجبار.

٣- لا فرق في ثبوت الشرط الجزائي عند عدم قيام المتعهّد بإجراء ما تعهّد به بين إخلاله بأصل النفع المستهدف للشارط وبين تأخيره في ذلك. فلو اشترطت امرأة على رجلٍ في ضمن عقدٍ لازم أن يتزوّج بها في زمان معين والا كان عليه كذا من المبلغ، فسواء لم يتزوج المشروط عليه بها أصلاً أو تأخر في الزواج بها عن الزمان المعين فإنّه على كلا التقديرين يثبت عليه الجزاء المتّفق عليه، لأنّ المتعهَّد به لم يكن مجرّد الزواج بل كان هو الزواج في زمان معيّن وقد تخلّف عنه فيثبت عليه الجزاء المقرّر.

٤- لا يشترط وقوع الضرر لتحقّق الشرط الجزائي، فإنّه بمجرّد تخلف المشروط عليه عمّا تعهّد به يثبت على عهدته الجزاء وإن لم يحصل ضرر للشارط أو كان ضرره أقلّ من مقدار الجزء المتّفق عليه.

٥- الظاهر أنّه يجوز أخذ الضمان أو الرهن أو الكفالة لتوثيق موجب الشرط الجزائي، لأنّه حقٌّ مالي يثبت في ذمّة المشروط عليه عند عدم قيامه بما تعهد به، فيجوز أخذ الوثيقة عليه بأحد الأنحاء

المذكورة.

٦- إذا كان الشرط الجزائي مطلقاً غير مقيّدٍ بترتيب خاص فالظاهر ثبوت الجزاء في ذمة المتعهّد بمجرّد عدم قيامه بما تعهدّ به، سواء كان عدم اجراء التعهّد باختيارٍ أو ناشئاً عن سبب اضطراري، مثل الحرب والثورة والإضراب والحريق والمرض ونحوها.

ثانياً - اشتراط الغرامة عند التأخير في دفع الاقساط

تحدثنا عن الشرط الجزائي وقلنا انه لامانع منه لانه يدخل تحت عموم (المؤمنون عند شروطهم) اما الحديث عن الغرامة المالية عند التأخير في سداد الديون فيجب ان نلاحظ:

اولا: ان الشرط عموما ومنه الشرط الجزائي ويتبعه الشرط المالي لايمكن ان يصح اذا كان ضمن عقد باطل وكذلك اذا كان يلازمه امر باطل شرعا كالغرر وامثاله.

ثانيا: ادعى ان اشتراط مبلغ مالي جزاء للتأخير في سداد الديون يؤدي لانطباق قاعدة (تعطي او تربي) وهي الربا الجاهلي المنهي عنه بالخصوص فتبطل المعاملة.

وهنا تنشأ مشكلة البنوك الاسلامية لانها تتعامل مع عملائها عن طريق الالتزامات الآجلة فتصبح دائنة لهم سواء نتج الدين عن البيع الآجل ام غير ذلك ويحسب البنك حساباته على اساس من تسديد الديون في مواعيد استحقاقها فاذا تأخر العملاء عن دفع اقساطهم فانها تحرم من الاستفادة منها مما يؤثر على ميزانيتها. هذا في حين لايواجه البنك الربوي هذه المشكلة فان التأخير في السداد يرفع مستوى العائدات بمستوى التأخير.

ثالثا: ومن هنا تلجأ البنوك الاسلامية للمبالغة في طلب الرهونات والضمانات والتشدد في اعطاء فرص التمويل مما يقلل فرص التعاقد الا مع الاغنياء وربما توجهت هذه البنوك الى رفع مستوى الربح بما يعلو كثيرا على الفوائد الربوية مما يقلل الرغبة في التعامل معها.

وسوف لن نتعرض الى الحالات التي تؤدي الى عدم السداد بسبب الافلاس او الموت فلها احكامها ولكن الحديث ينصب على حالات المماطلة استفادة من عدم امكان البنك من فرض غرامات مالية تعويضا عن التأخير في السداد لانطباق عنوان)الربا(. وقد طرح الكثير من الاساليب للتخلص من هذه المشكلة من قبيل:

١ - تعاون البنوك الاسلامية وغيرها لمعرفة المماطلين لادخالهم في القائمة السوداء.

٢ - الاخذ باسباب فنية لدراسة الجدوى الاقتصادية من الاقدام على العملية.

٣ - الانتقال من المرابحات الى المشاركات والمضاربة والاستصناع وامثالها.

٤ - اخذ الضمانات الكافية.

٥ - اتخاذ اجراءات عند التأخير في السداد تقلل من المخاطر.[1]

ولكنها كلها حلول تقلل من فرص البنك وحريته في التعاقد واستجلاب الارباح ومنافسة البنوك الربوية.

رابعا: في سبيل التخلص من هذه المشكلة طرح الامران التاليان:

١ - التعويض القضائي عن الضرر او حتى التعزيز والتغريم المالي القضائي نتيجة المماطلة المحرمة شرعا.

٢ - الشرط الجزائي المالي.

اما الحكم القضائي، فرغم ان الاتجاه السائد لدى بعض الفقهاء هو جوازه الا انه لايحل المشكلة لانه وحتى لو تم الحكم لصالح البنك تعويضا له عن الضرر فانه مبتلى عادة بطول الاجراءات القضائية كما انه لايرتب تصاعدا في الغرامة بامتداد التأخير فيقل الارتداع به خصوصا اذا لاحظنا دور الوقت في العمليات المصرفية المتنوعة واساليب التحايل على القضاء على ان هناك اتجاها يمنع منه او يحكم بتسليم الغرامة الى الخزينة العامة.

واما الشرط الجزائي: فلا يواجهه الا شبهة استلزامه الربا باعتباره قرضا جر نفعا وكل قرض جر نفعا فهو ربا وهي قاعدة تسالم الفقهاء عليها.

وقد مر علينا في كثير من البحوث الماضية ان قاعدة (المؤمنون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا) مسلمة لدى الجميع فهل تطبيقها هنا يؤدي الى تحليل حرام فيبطل الشرط ام ان هذا غير مبتلى بذلك اللازم الباطل؟

خامساً: ما يبدو - والله العالم - ان المورد سليم من اشكال تحليل الحرام وخصوصا اذا اقترن

---

١ - الدكتور القره داغي في ورقته المقدمة للمؤتمر الرابع عشر لمجمع الفقه الاسلامي.

ببعض ما يبعده تماما عن شبهة ارادة الربا من وضع الشرط الجزائي المالي في العقد.

ويتوضح هذا بملاحظة بعض النقاط:

الاولى: ان الشرط هنا طبيعي متعارف لان التأخير عادة يؤدي الى اضرار بالدائن -كما رأينا من قبل - وان كنا نعتقد ان حيثية الاضرار ليست حيثية تقييدية فحتى لو لم يحصل الضرر نتيجة تخلف الشرط فان المشترط يستحق المطالبة به وفق القاعدة المذكورة لكننا اشرنا الى النظرة العرفية العادية التي تصحح الاشتراط لغلبة التضرر نتيجة التخلف.

الثانية: ان اعسار المدين وان كان يخرج التخلف عن التسديد من دائر ة الظلم فان (لي الواجد ظلم) اما الفاقد للقدرة فهو غير ظالم الا ان هذا لايمنع من ثبوت الشرط ونتائجه في ذمته ليقوم بالوفاء به عند الوجدان لان قبوله السابق بالشرط يقتضي ذلك وهو لايتنافى مع كونه حين الاداء غير قادر على الدفع.

الثالثة: وسر الامر في التفريق بين المورد ومورد (تعطي او تربي) ان الدائن هنا يطالبه بتنفيذ ما استحق عليه قبل كل شيء فاذا تخلف ، طالبه بتنفيذ الشرط المتفق عليه وهذا يبتعد عن حالة (تعطي ام تربى) التي تركز على الربا اولاً، كما انه يبتعد عن حالة (كل قرض جر نفعا) فان هذا القرض لايجر نفعا بطبيعته وانما يؤدي الى اضافة مشترطة عند التخلف وهو امر اقره الفقهاء في مثل بيع العربون، وقد رأينا مجمع الفقه الاسلامي في دورته السابعة بجده يقر حالة اتفاق المتداينين على حلول سائر الاقساط عند امتناع المدين عن وفاء اي قسط من الاقساط المستحقة عليه في مثل بيوع التقسيط ما لم يكن معسرا.

ومما يؤيده ايضا ما ذكر ان الدين يحل بموت المدين. فهل يمكن ان نعتبر ذلك قرضا جر نفعا رغم ان حلول الاقساط فيه نفع اقتصادي لا محالة.

والمائز هنا الذي يمنع تطبيق هذه القاعدة وبالتالي يمنع كونه مصداقا ايضا لربا الجاهلية هو (التخلف) الذي يحقق موضوع الشرط.

ومما يقرب الامر الى الذهن ان نلاحظ ان هذه الحالة لاتمتلك الاثار الاقتصادية التي يؤدي اليها الربا بل تنسجم مع توجهات العدالة الاسلامية التي يلحظ الاسلام فيها الجانبين معا (لا تَظلمون ولا تُظلمون).

ومما يقرب الامر ايضا ان العرف لايرى انطباق قاعدة (كل قرض جر نفعا) على ما لو علم الدائن بان المدين سوف يحبوه قطعا بحبوة جيدة فاقدم على الاقراض، بل لايرى العرف الانطباق فيما لو اغرى البنك المدين بتقديم حبوة واعطاه وعدا بجعله من العملاء الممتازين في القروض الآتية يقول الشهيد الامام الصدر (فمن كان في تجاربه السابقة يتبرع للبنك فالبنك يعتبره عميلا من الدرجة الاولى).[1]

بل ذهب الامام الشهيد الى ان البنك (يستطيع ان يشترط على كل مقترض ان يقرضه لدى الوفاء مقدارا يساوي مجموع العنصرين اللذين الغاهما من الفائدة) عنصر التعويض عن الديون الميتة، وعنصر ربح راس المال (باجل يمتد الى خمس سنوات مثلا وليس في ذلك اي مانع شرعي لانه ليس من الربا).[2]

وهو نظير ما تشترطه بعض البنوك والمؤسسات الاسلامية من لزوم افتتاح المقترض لحساب جار لديها.

وان كنت اعتقد ان الظاهر انطباق قاعدة (كل قرض جر نفعا فهو ربا) على المثالين الآنفين الا ان يشك في اطلاق هذه القاعدة باعتبارها قاعدة متصيدة.

وعلى اي حال فان اشتراط دفع مبلغ معين عند التخلف لامانع منه وهو ما اتجه اليه بعض الفقهاء من الامامية وغيرهم والله العالم.

سادسا: ولكي يتم ابعاد الامر عن شبهة الربا اقترح ان يكون الجزاء المالي اعلى من سعر الفائدة المتداول، وان يحوي الشرط اثباتا من نوع ما لعنصر المماطلة.

---

١ - البنك اللاربوي: ص ٧٣.

٢ - ن.م: ص٧٢.

الدرس الحادي والخمسون

نظرية نفي الغرر في المعاملات

بين الشيخ الأعظم الأنصاري والإمام الخميني (رحمهما الله)

إن من أهم انجازات الثورة الاسلاميّة بقيادة الزعيم الرّاحل الامام الخميني قدّس الله نفسه الزكيّة أنّها قدّمت البديل الاسلامي للانسانيّة المعذّبة الّتي خاضت طيلة القرنين الاخيرين من التاريخ تجربة مريرة مع حلول المدارس الوضعيّة على اختلاف أهوائها وألوانها حتى تبيّن زيف الدعاوى وكذب الوعود التي ملكت بها قلوب المخدوعين بسرابها وسيطرت بها على عقولهم.

وما أن احسّت هذه المدارس الوضعيّة ودعاتها باكتساح المدّ الاسلامي وتسربه إلى مساحات واسعة من قناعات الانسان الحاضر حتّى شنّت حرباً ضروساً لاهوادة فيها ضدّ أُطروحة الاسلام والثورة الاسلاميّة التي تولّت مهمة الدّعوة إليها والذّبّ عنها، وجنّدت كـافّة طـاقاتها وإمكـانياتها لتطويق الثورة الاسلاميّة ولتحول دون انتشار الاطروحة الاسلاميّة في صورتها الناصعة الأصيلة في فضاء الرأي العالمي العام.

وبما أنّ مدرسة الفقه الاسلامي هي الّتي تتولّىٰ مهمّة عرض البديل الاسلامي على المسـتوى النظري، كما أنّ فقهاء الاسلام العدول هم الطلائع القياديَّة الّتي تتولى الامر على مستوى التـطبيق والتنفيذ، فقد كان للفقه الاسلامي والقائمين بأمره من عدول الفقهاء الّذين استوعبوا الحلّ الاسلامي علماً وعملاً، نظريّة وتطبيقاً، الدور المصيري الأهم في حلبة الصراع بين البديل الاسلامي ومنافسيه، مما جعل الاهتمام بالفقه الاسلامي وفقهائه العظام في رأس قائمة الأولويّات على صعيد الدراسـة والبحث والتحقيق، الأمر الّذي لا غنى عنه في طريق تنضيج الوعي الفقهي وتنصيع الصورة النظريّة عن الحل الاسلامي البديل.

ولمّا كان الفقيه الأعظم الأمام المجدّد الشيخ مرتضى الأنصاري قدس الله روحه رائد المدرسة

الفقهيّة المعاصرة وواضع الأُسس الأولى للمنهج الاصولي الحديث، فقد تم اختياره موضوعاً لمؤتمر عام يتناول فيه بالبحث والدرس جوانب من عبقريته الفذّة ونظرياته وآرائه الرائدة، ليتسنّى من خلال ذلك للفقهاء والباحثين واصحاب الفكر التطرق إلى تنضيج التفكير الفقهي بما يتناسب ومتطلبات المرحلة الحاضرة من الصراع بين مدرسة الاسلام من جهة ومدارس الكفر والالحاد من جهة أُخرىٰ.

نظرية نفي الغرر في المعاملات تمتلك بعداً واسعاً في البحوث الفقهية المعاملية لدىٰ علماء المسلمين، وتمتد إلىٰ مختلف الابواب، ويُستند اليها في شتّىٰ الفروع المعاملية وبشكل مستمر.

وربّما أمكن القول بأن نفي الغرر هو من احدىٰ ميزات المعاملات الاسلامية المشروعة بعد أن اعترفت القوانين الوضعية بصراحة بعقود الغرر، كالرهان والقمار بشكل صريح، وهي بعد هذا تعترف بدرجات الغرر الأقل منها.

ومما زاد من أهمية دراسة «الغرر» أن موارده مشتبهة كثيراً بفعل أننا مهما فسّرناه فإننا نجد له درجات مختلفة، توجد الدرجة الادنىٰ أو حتىٰ المتوسطة منها في معاملات كثيرة مقبولة شرعاً. فيجب اذن التمييز بين كل الموارد.

هذا بالاضافة إلى ان هناك عقوداً يسمّيها الفقه الوضعي بعقود الغرر، ولكنها وجدت طريقها إلى الفقه الاسلامي، فقبلها الكثير من الفقهاء، ووقف منها الآخرون موقف الحذر باعتبار ما فيها من «غرر». وهو ما حدث بالفعل بالنسبة لعقد التأمين أو ما طرح قبل قرون لدى فقهاء أهل السنة حول مسألة بيع الوفاء أي البيع بشرط الاسترداد عند ردّ الثمن، إذ اعتبروا أن هذا الشرط مخالف لمقتضىٰ العقل، أو أن فيه غرراً.

وعلىٰ أي حال، فإن دراسة موسعة يجب ان تُجرىٰ حول مسألة الغرر تتناول بالتحليل الامور التالية فيه:

أولاً: تعريف الغرر تعريفاً عرفياً بعيداً عن التصنّع.

ثانياً: ملاحظة المقصود منه اصطلاحاً فقهياً إن كان هناك مصطلح فقهي خاص.

ثالثاً: ملاحظة الدرجات المقبولة والأُخرىٰ المردودة فيها.

رابعاً: ملاحظة آثار ذلك علىٰ مجموع العقود والايقاعات المعروفة، أي ملاحظة أسباب النهي المتعلّقة بالغرر في العقود، ومنها مثلاً: بيع الثمار، ضربة الغائص، ضربة القانص، بيع السمك في الماء،

بيع اللبن في الضرع، بيع متساوي الاجزاء، بيع الصاع من صبرة، وأمثالها.

خامساً: ملاحظة آثار ذلك علىٰ بعض العقود المستحدثة: كعقد التأمين، وإعادة التأمين، واليانصيب، وغيرها. وهي بحوث مفصّلة نكتفي منها بالاشارة الموجزة، كما نشير إلى رأي الامام الخميني وبعض كبار فقهاء الشيعة مع مقارنة لها ببعض الآراء السنيّة الحديثة، سائلين المولىٰ جلّ وعلا أن يوفّقنا لتوسعة هذه الدراسة في المستقبل.

الغرر في كتب اللغة:

جاء في لسان العرب في مادة «غرر» بحث مفصل ننقل منه المقاطع التالية:

غرّه يغرّه غروراً وغرّة فهو مغرور وغرير: خدعه وأطمعه بالباطل.

وفي الحديث: «المؤمن غرّ كريم» أي ليس بذي نكر، فهو ينخدع لانقياده ولينه، والغرور ما غرّك من إنسان وشيطان وخصّ يعقوب به الشيطان.

وقوله تعالىٰ: ﴿ولا يغرّنكم باللهِ الغَرور﴾ قال الفرّاء: يريد به زينة الاشياء في الدنيا.

ويقال: وأنا غريرك من فلان، أي احذّركه.

وقيل: بيع الغرر ما كان له ظاهر يغرّ المشتري وباطن مجهول.

هذا وقد ذكرت الموسوعة الفقهية في الكويت أن كتب اللغة تفسّره بالخطر[1]، وجاء هذا التفسير في المكاسب للشيخ الاعظم الانصاري حيث نقل رواية عن أميرالمؤمنين عليه السلام تفسّره بأنه عمل ما لا يؤمن معه من الضرر، ثم ذكر أن الصحاح تفسر الغرّة بالغفلة، واغترّ بالشيء أي خدع به، والغرر خطر. كما ذكر أنّه جاء في القاموس ما ملخّص تفسيره: غرّره بأنه خدعه وأطمعه في الباطل. إلى أن قال: غرّر بنفسه تغريراً أو تغرّة عرّضها للهلكة، والاسم الغرر، محركة. إلى أن قال: والغارّ الغافل، واغترّ غفل، والاسم الغرّة بالكسر. وعن النهاية بعد تفسيره الغرّة ـ بالكسر ـ بالغفلة أنه نُهي عن بيع الغرر، وهو ما كان له ظاهر يغرّ المشتري وباطن مجهول. وقال الازهري: بيع الغرر ما كان علىٰ غير عهدة ولا ثقة، وتدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول. ويعقب الشيخ الاعظم علىٰ ذلك بقوله: «والكلّ متفقون علىٰ اخذ الجهالة في معنىٰ الغرر، سواء تعلّق الجهل بأصل وجوده

---

١ - الموسوعة الفقهية: ج ٩، ص ١٨٦.

أو بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كمّاً وكيفاً»[١].

إلّا ان الامام الخمينيﷺ يقول:

«وليس في شيء من الكتب اللغوية تفسيره بالجهالة ضرورة، ان العناوين المذكورة حتىٰ الغفلة غير عنوان الجهالة، فإرجاع الجميع اليها ثم تعميمها إلى الجهالة في الحصول مما لا تساعده اللغة ولا العرف».

ثم راح يناقش في مسألة ارجاع كل المعاني إلى معنى واحد وضرورته بأنه «لعلّ منشأه الاحتزاز عن الاشتراك اللفظي بتوهّم انه خلاف الحكمة في اللغات، ومنشأ هذا التوهم تخيّل ان وضع لغات مشتركة ومترادفة كان في محيط واحد أو من شخص واحد، مع أن الامر ليس كذلك، فإن المظنون ـ لو لم نقل أنه المقطوع به ـ أن الطوائف المختلفة في البلاد النائية أو البراري المتشتتة البعيدة كان لكل منها لغات خاصة بهم، فلما اختلطت الطوائف اختلطت اللغات، فربّما بقي بعضها وصار لغة للجميع، وربما نسيت لغات الاصل، كما حصل في اختلاط العرب بالفرس، ومنشأ الترادف والاشتراك ذلك لا ما توهم من التفنن في الوضع»[٢].

والظاهر من التأمّل في شروح اللغويين:

هو انها ترجع إلى معنى واحد وان كانت له مصاديق مختلفة، ولكنه ليس المعنىٰ الذي استفاده المرحوم الشيخ في المكاسب وهو الجهالة، بل هو «الخديعة» ولكنها لما اضيفت إلى البيع فقد حملت معنىً معيناً من الخداع والخطر يمكن تلخيصه بأنه:

«ما كان له ظاهر يغرّ وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر المعاملي، وهو الاختلاف بعد ذلك بشكل لا يمكن معه تعيين الموقف عند النزاع، فيحصل الضرر والهلكة والخطر كلازم غالب له»[٣].

---

١ - المكاسب: ص١٨٥.

٢ - البيع: ج٣ ص٢٠٥ـ٢٠٦.

٣ - قال المرحوم المحقق الاصفهاني معلقاً علىٰ ما ذكره الشيخ في المكاسب ما نصّه: ما ذكره أهل اللغة في تفسير الغرر راجع إلى: الغفلة والخديعة والخطر، وعمل ما لا يؤمن معه من الضرر، وما كان علىٰ غير عهدة وثقة، وماله ظاهر محبوب وباطن مكروه والمظنون قوياً ان هذه التفاسير ليست كلها بياناً لمعناه الحقيقي، بل بعضها بيان مفهومه وبعضها الاخر بيان لازمه الداعي وبعضها بيان لازمه الغالبي وبعضها بيان لمورده. والظاهر كما تساعده موارد استعمالاته ما يقرب من الخديعة، ولازمها الدائمي هو الغفلة ولازمها غالباً هو الخطر والوقوع في الضرر، والمنخدع لا يكون علىٰ عهدة وثقة، وإلّا لما كان منخدعاً كما ان مورد الخدعة ما كان له ظاهر محبوب وباطن مكروه، فالنهي عن الغرر بمعنىٰ الخديعة نهي عن تغريره بنفسه في المعاملة التي لا تكاد تصدر إلّا من الغافل المغرور (الحاشية طبع قم ص ٣٠٠).

وهذا يشمل المتبايعين معاً، فيجب ان يرتفع الابهام المؤدّي لذلك.

ولما كان الجهل بمحطّ العقد أو بأهم الصفات فيه مؤدياً لذلك، فقد رأينا من يرجع المعاني كلها إلى الجهالة، وقد أيدته بعض الروايات في تطبيقاتها أو في تعليلاتها كما سيأتي ذلك.

اما الروايات: فأهمها ما يلي:

الاولى: ما رواه الشيخ الصدوق في عيون الاخبار بأسانيد ذكرها في الوسائل في إسباغ الوضوء عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «يأتي علىٰ الناس زمان عضوض يعض كل امرئ علىٰ ما في يده وينسىٰ الفضل، وقد قال الله: ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾ ثم ينبري في ذلك الزمان أقوام يبايعون المضطرّين، أُولئك هم شر الناس، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر»[1].

الثانية: ما في مستدرك الوسائل عن صحيفة الرضا عليه السلام باسناده عن الحسين بن علي عليه السلام قال:

«خطبنا أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ المنبر ـ إلى ان قال: ـ وسيأتي علىٰ الناس زمان يقدّم الاشرار وليسوا بأخيار، ويباع المضطرّ، وقد نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطرّ، وعن بيع الغرر، وعن بيع الثمار حتىٰ تدرك»[2].

الثالثة: ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: «نهىٰ رسول الله عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر»[3].

الرابعة: ماجاء في سنن البيهقي من أنه: «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر»[4].

الخامسة: الرواية المرسلة التي جاء فيها: «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر»[5].

السادسة: ما ورد في بيع السمك في الماء في حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال: «لا

---

١ - وسائل الشيعة: ج٦ ص٣٣٠.

٢ - مستدرك الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١.

٣ - صحيح مسلم: الجزء الثالث «طبع الحلبي» ص١١٥٣.

٤ - سنن البيهقي: ج٥ ص٣٣٩.

٥ - البيع: ج٣ ص٢٣٦؛ وقد تمسك بها الشيخ الطوسي في الخلاف في كتاب الضمان مسألة ١٢، وفي كتاب الشركة مسألة ٦؛ وكذا ابن زهرة في الشركة.

تشتروا السمك في الماء فإنه غرر»[١].

السابعة: ما في كتاب دعائم الاسلام عن أميرالمؤمنين عليه‌السلام أنه سُئل عن بيع السمك في الآجام، واللبن في الضرع، والصوف في ظهور الغنم. قال: «هذا كله لا يجوز، لأنه مجهول غير معروف يقلّ ويكثر وهو غرر»[٢].

وهذه الروايات ـ كما يبدو من عبارات فقهائنا ـ لم تمتلك اسانيد موثوقة لديهم، إلّا ان اشتهار الخبر بين السنّة والشيعة يجبر إرساله لديهم.

يقول المرحوم الشيخ الانصاري: «واشتهار الخبر بين الخاصة والعامة يجبر إرساله»[٣].

ويقول الامام الخميني ـ وهو في معرض الحديث عن أصل اعتبار القدرة علىٰ التسليم في العوضين ـ ما نصّه: «وقد استند الفريقان ـ علىٰ ما حكي ـ إلى النبوي المعروف وهو محكي مسنداً في الوسائل والمستدرك بأسانيد عديدة، ولا إشكال في صحة الاستناد إليه»[٤].

وهو الحق، فالخبر مشهور شهرة عظيمة بحيث لا يمكن التشكيك فيه بعدها.

والملاحظ ان الروايات علىٰ الظاهر لا تريد ان تعطي معنى جديداً إضافياً للغرر، وإنما تعتمد علىٰ الفهم العرفي اللغوي منه وما استفدناه من كتب اللغة منسجم معها ـ علىٰ الظاهر ـ بل لو استعرضنا كل ما ذكره الفقهاء من تطبيقات رأيناها منسجمة مع ما ذكرناه من الخداع العاملي، وذلك يحصل في مورد يكون له ظاهر يغرّ وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر المعاملي، وهو الاختلاف بعد ذلك بشكل لا يمكن معه تعيين الموقف عند النزاع فيحصل الضرر والخطر.

إلّا ان البحث الاساس وقع في نوع الاستفادة منها، وما المقصود بذلك؟ وهل تشمل إبهام البيع حتى في نتائجه؟ وهل نعم البيع وغيره من العقود؟ وغير ذلك من البحوث.

---

١ - اخرجه أحمد: ج١ ص٣٨٨ طبعة الميمنية؛ وصوّب الدار قطني والخطيب وقفه ابن جو، التلخيص ٣/٧ ط: الغنية نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ج ٩ ص٢٠١.

٢ - مستدرك الوسائل: الباب ٧ من أبواب عقد البيع، الحديث ١.

٣ - المكاسب: ص١٨٥.

٤ - البيع: ج٣ ص٢٠٤.

مدى الابهام الممنوع الذي يشمله حديث المنع من الغرر:

لاريب في أن الابهام بالمعنىٰ المفصّل الذي ذكرناه يجب ان لا ينال مصب العقد: الثمن والمثمن وكيفية انتقالهما؛ فإن أي ابهام من هذا القبيل إذا صحبه خطر النزاع المعاملي في ذلك يشمله حديث الغرر، وذلك بمقتضى الفهم العرفي اللغوي الآنف، وهو ما فهمه الفقهاء من ذلك.

كما انه لاريب في انه لا يشمل النتائج المستقبلية المبهمة للعقود، كما في المزارعة والمساقاة والمضاربة والشركة وأمثالها، فهي عقود مشروعة يقصد منها الابهام في النتائج دون أن يصحبه خطر النزاع، ولذا قدّرت علىٰ أساس النسب المئوية.

وإنما وقع البحث في أمور اخرىٰ من قبيل:

أـ هل يشترط فيها القدرة علىٰ التسليم للعوضين بمقتضى هذا الحديث؟

ب ـ هل يمكن ان يكون هناك ابهام في الاوصاف الكيفية أو يقتصر الامر علىٰ الامور الكمية؟

ج ـ هل يقتصر المنع علىٰ البيع أم يشمل سائر العقود؟

وامثال ذلك من فروع لا نستطيع هنا استيعابها، فلنقتصر علىٰ بيان آراء الشيخ الاعظم والامام الخميني في هذه الامور الثلاثة كنموذج لبحوثهما وربما عقّبنا ـ بفهمنا القاصر ـ علىٰ كلاميهما رحمهما الله تعالىٰ.

المسألة الاولىٰ: هل يمكن الاستناد للمنع عن بيع الغرر لاثبات شرط القدرة علىٰ التسليم في العوضين؟ استند الشيخ الاعظم الانصاري؛ لذلك قائلاً ـ بعد استعراض آراء أهل اللغة ـ : «وبالجملة فالكل متفقون علىٰ أخذ الجهالة في معنىٰ الغرر سواء تعلق الجهل بأصل وجوده، أم بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كماً أو كيفاً، وربما يقال إن المنساق من الغرر المنهي عنه الخطر من حيث الجهل بصفات المبيع ومقداره، لا مطلق الخطر الشامل لتسلّمه وعدمه، ضرورة حصوله في بيع كل غائب، خصوصاً إذا كان في بحر ونحوه، بل هو أوضح شيء في بيع الثمار والزرع ونحوهما، والحاصل عدم لزوم المخاطرة في مبيع مجهول الحال بالنسبة إلى التسلّم وعدمه، خصوصاً بعد جبره بالخيار لو تعذّر.

وفيه أن الخطر من حيث حصول المبيع في يد المشتري اعظم من الجهل بصفاته مع العلم

بحصوله، فلا وجه لتقييد كلام أهل اللغة، خصوصاً بعد تمثيلهم بالمثالين المذكورين: «بيع السمك في الماء والطير في الهواء» واحتمال إرادة ذكر المثالين لجهالة صفات المبيع لا الجهل بحصوله في يده يدفعه ملاحظة اشتهار التمثيل بهما في كلمات الفقهاء للعجز عن التسليم لا للجهالة بالصفات. هذا مضافاً إلى استدلال الفريقين من العامة والخاصة بالنبوي المذكور علىٰ اعتباره القدرة علىٰ التسليم. ثم ذكر ﷺ ان البعد كبير بين هذه الدعوىٰ «أي دعوىٰ انحصار الخطر بالجهل بصفات المبيع فقط» وما نقل عن قواعد الشهيد ﷺ حيث فسّر الغرر بما كان له ظاهر محبوب وباطن مكروه قال بعضهم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿متاع الغرور﴾ وشرعاً هو جهل الحصول. اما مجهول الصفة فليس غرراً، وبينهما عموم وخصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الآبق إذا كان معلوم الصفة من قبل أو وُصف الآن، وجود الجهل بدون الغرر في المكيل والموزون والمعدود إذا لم يعتبر، وقد يتوغل في الجهالة كحجر لا يدرىٰ أ ذهبٌ أم فضة أم نحاس أم صخر، وقد يوجدان معاً في العبد الآبق المجهول الصفة. ويتعلق الغرر والجهل تارة بالوجود كالعبد الآبق المجهول الوجود، وتارة بالحصول كالعبد الآبق المعلوم الوجود، وبالجنس كحَبّ لا يدرىٰ ما هو، وسلعة من سلع مختلفة، وبالنوع كعبد من عبيد، وبالبقاء كبيع الثمرة قبل بدوّ الصلاح عند بعض الاصحاب، ولو اشترط ان يبدو الصلاح لا محالة كان غرراً عند الكل، كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلاً. والغرر قد يكون بماله مدخل ظاهر في العوضين، وهو ممتنع ـ اجماعاً ـ وقد يكون بما يتسامح به عادة لقلّته، كأُسّ الجدار وهو معفو عنه إجماعاً، ونحوه اشتراط الحمل، وقد يكون مردداً بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف في مال الإجارة والمضاربة والثمرة قبل بدوّ الصلاح والآبق لغير ضميمة.

ثم انتقل المرحوم الشيخ إلى كلام الشهيد نفسه في الارشاد، حيث ذكر ان الغرر احتمال مجتنب عنه في العرف، بحيث لو تركه وبّخ عليه. وقد ذكر الشيخ معقباً علىٰ هذين الكلامين للمرحوم الشهيد بأن مقتضاه انه لو اشترىٰ الآبق والضال المرجو الحصول بثمن قليل لم يكن غرراً، لأن العقلاء يقدمون علىٰ الضرر القليل رجاء للنفع الكثير. وكذا لو اشترىٰ المجهول المردّد بين الذهب والنحاس بقيمة النحاس بناءً علىٰ المعروف من تحقق الغرر بالجهل بالصفة، وكذا شراء مجهول المقدار بثمن المتيقن منه، فإن ذلك كله مرغوب فيه عند العقلاء، بل يوبّخون من عدل عنه اعتذاراً بكونه خطراً.

وعقب علىٰ ذلك كله بقوله: فالاولىٰ أن هذا النهي من الشارع لسد باب المخاطرة المفضية إلى

التنازع في المعاملات، وليس منوطاً بالنهي من العقلاء ليخص مورده بالسفهاء أو المتسفّهة[1].

ومما ينبغي ملاحظته هنا ان ما ذكره المرحوم الشهيد الاول في الارشاد هو نفس المعنىٰ الذي استنتجه الشيخ، فالغرر المنهي عنه هو الابهام المؤدّي للمخاطرة والنزاع المعاملي، أما إذا لم يحتمل فيه ذلك ـ كما في الموارد المذكورة كشراء مجهول المقدار بثمن المتيقن منه ـ فلا يتصوّر الغرر المؤدّي للمخاطرة.

وحينئذٍ فلا معنىٰ للتمسك بهذا الحديث النبوي لاعتبار القدرة علىٰ التسليم كشرط في العوضين، خلافاً لما ذكره المرحوم الشيخ من أنه لا إشكال في صحة هذا التمسك.

أما الامام فإنه يشكل علىٰ استدلال الشيخ الاعظم، مستعرضاً أقوال اللغويين، رافضاً إرجاع الشيخ لها إلى قول جامع وهو الجهالة، مقرراً انه ليس من الضروري أن ترجع إلى معنىً جامع فيقول:

«وبالجملة، الغرر مستعمل في معانٍ كثيرة لا يناسب كثير منها للمقام، والمناسب منها هو الخدعة، والنهي عنها كالنهي عن الغش أجنبي عن مسألتنا هذه، فإرجاع المعاني إلى معنى واحد أجنبي عن معانيه، ثم التعميم لما نحن فيه (أي اشتراط القدرة علىٰ التسليم) مما لا يمكن المساعدة عليه إلّا أن يتمسك بفهم الاصحاب، وهو كما ترىٰ أو تكشف قرينة دالة علىٰ ذلك، وهو أيضاً لا يخلو من بُعد، لكن مع ذلك تخطئة الكل مشكلة، والتقليد بلا حجة كذلك».

وهكذا نجده ﷺ يتردد في الوصول إلى معنىً واحد أو معانٍ متعددة، ثم يستعرض بعض الروايات الواردة في الغرر ويشكل علىٰ الاستفادة منها فيقول في النهاية:

«والانصاف ان الحكم (شرط القدرة علىٰ التسليم) ثابت وان كان المستند مخدوشاً»[2].

وعليه فالامام لا يرى ان الابهام في القدرة علىٰ التسليم هو من الغرر. وهو بهذا يؤيد المعنىٰ الذي استفدناه من قبل.

وقد قلنا ان الظاهر: أننا لو لاحظنا المحصل من كلام الشيخ الاعظم وهو (ان هذا النهي انما هو لسد باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات) امكننا ان ندرك بسهولة ان مسألة القدرة علىٰ التسليم من هذه الجهة ليست مما يفضي إلى التنازع المستحكم، خصوصاً مع فرض وجود الخيار، فلا

---

١ - المكاسب: طبعة تبريز، ص ١٨٥ـ١٨٦.

٢ - البيع: ج ٣، ص ٢٠٦ـ٢٠٧.

يمكن الاستناد إلى هذا الحديث لتقدير هذا الشرط رغم انه صحيح. وهذا الامر لو تم لأمكن رفض الاستناد إلى قاعدة الغرر في كثير من الموارد غير المنسجمة مع هذا المعنىٰ.

المسألة الثانية: هل يشمل المنع من الغرر الابهام في الصفات الكيفية؟

وقد طرحت هذه المسألة تحت عنوان: (ضرورة وجود الاختيار بالنسبة للاوصاف التي تختلف القيمة باختلافها).

وقد ذكر الشيخ الاعظم الانصاري؛ انه: «لا فرق في توقف رفع الغرر علىٰ العلم بين هذه الأوصاف وبين تقدير العوضين بالكيل والوزن والعد، ويغني الوصف عن الاختبار فيما ينضبط من الاوصاف دون مالا ينضبط، كمقدار الطعم والرائحة واللون وكيفياتها». نعم لو لم يرد من اختبار الاوصاف إلّا استعلام الصحة والفساد جاز شراؤها بوصف الصحة، وعلىٰ هذا حمل اطلاق كلمات الاصحاب في جواز شراء ما يراد طعمه ورائحته بالوصف.

وبعد ان نقل كلماتهم وما يستفاد منها لخّص موقفه قائلاً:

«ولكن الانصاف ان مطلق العيب إذا التفت إليه المشتري وشك فيه فلابدّ في رفع الغرر من احراز السلامة عنه إما بالاختبار وإما بالوصف وإما بالاطلاق إذا فرض قيامه مقام الوصف، إما لأجل الانصراف وإما لأصالة السلامة من غير تفرقة بين العيوب أصلاً»[١].

في حين طرح الامام إمكان إبداء الفرق بين الاوصاف الكمية والاخرىٰ الكيفية بدعوىٰ شمول الغرر للإبهام في الكمية دون الكيفية.

وذلك بالقول بأن الظاهر من النهي عن بيع الغرر هو ما كان الغرر في نفس ما تقع المبادلة عليه أي ذات الثمن وذات المبيع أي ما يقع بإزائه الثمن. «فالاوصاف التي هي من قبيل الكيفيات لما لم تكن دخيلة في التبادل خرجت عن ماهية المبيع بما هو مبيع وعن ماهية البيع، بخلاف ما هي من قبيل الكميات، فإن الزيادة والنقيصة توجب الزيادة والنقيصة في ذات المبيع، ولهذا يبطل البيع في مقدار التخلّف في الكم ولا يبطل بالتخلّف في الكيف بل يثبت الخيار أحياناً»[٢].

ولتوضيح الحال في هذا الامر يجزّأ الموضوع إلى الامور التالية:

---

١ - المكاسب: ص٢٠١.

٢ - البيع: ج ٣، ص ٣٥١.

أ ـ الجهل بذات المبيع مع العلم بصفاته وقيمته، ولكنها يمكن ان تنطبق علىٰ فرس أو بغل.

ب ـ الجهل بالكمية المتصلة أو المنفصلة.

ج ـ الجهل بالكيفية: كالطعم والرائحة واللون مع وحدة القيمة.

د ـ الجهل بالاثر المترتب عليه.

هـ ـ الجهل بالقيمة مع العلم بسائر الجهات.

ثم يقول: «ان النهي عن الغرر ان كان ينصب علىٰ ذات (الثمن والمبيع) فلا يشمل إلّا الاول والثاني، وإن عممناه فلا وجه للتفصيل بين الأوصاف الكيفية التي تختلف القيمة بها وعدمها». ثم يعمل علىٰ استنباط الامر من الروايات.

فهل النهي هو عن بيع فيه الغرر؟ أو عن بيع في مبيعه الغرر؟ وحينئذٍ يكون المعنى النهي عن بيع المجهول أو عن بيع يكون الغرر في متعلّقه بحيث يكون المراد به نفس الاعيان التي وقعت مورد البيع؟

فعلى الاحتمالين الاول والثاني يقتصر علىٰ الجهل بالذات والصفات الكمية، وعلى الثالث تدخل كل الفروض السابقة.

ثم يستظهر الاحتمال الاول لعدم احتياجه إلى التقدير، ويليه الاحتمال الثاني.

ثم راح يستعرض جملة من الروايات التي يمكن ان يستأنس بها لبطلان البيع مع الجهل بالاوصاف التي هي مورد رغبة العقلاء، وان لم تكن من الكميات، دون ان يعثر منها علىٰ ما يشفي الغليل، لينتهي بالتالي إلى النتيجة التالية قائلاً:

والانصاف ان اعتبار العلم في غير ذات البيع والاوصاف التي ترجع اليها لا دليل معتدّ به عليه، غاية الامر إلحاق الاوصاف التي هي دخيلة في معظم المالية كالريح والطعم واللون فيما يراد منه ذلك بها، دون مراتب الكمال والصحة والعيب إذا لم يذهب بمعظمها. نعم لا إشكال في لزوم إحراز عدم الفساد المذهب للمالية لا للغرر، بل لإحراز تحقق البيع بعد تقومه بالمالية)[١].

وعليه فإن هذا المقدار من الابهام أيضاً لا يضر في البيع عنده.

---

١ ـ البيع: ج ٣، ص ٣٥٩.

والواقع: ان هنا حالتين قد يختلف الحكم باختلافهما:

الاولىٰ: ان يكون الوصف مقوماً للصحة والفساد، وحينئذٍ يمكن الاعتماد فيه علىٰ الاطلاق، فإذا تبين التخلّف ثبت الخيار الرافع للنزاع والخطر.

الثانية: ان يكون الوصف مقصوداً لذاته، ثم انه مما يزيد علىٰ مراتب الصحة والفساد، فهو من الموارد التي قد يؤدّي الجهل فيها إلى النزاع المعاملي، فيجب فيها الاختبار أو الوصف الدقيق إذا أمكن، وإلّا فالغرر متحقق. وقد ذكر الفقهاء انه إذا تعذّر الوصف الدقيق وكان الاختبار مفسداً للعين جاز ابتياعه دون اختبار.

والظاهر: لزوم وصف الحالة إلى الحد الممكن الرافع للنزاع بعد ذلك، هذا في الاوصاف، أما في الكميات فلا خلاف في لزوم تعيّنها لما دلّ علىٰ ذلك من الادلّة اللفظية.

المسألة الثالثة: هل النهي عن الغرر يشمل كل العقود أو يختص بالبيع؟

يكاد أهل السنة يجمعون فيما نعلم علىٰ ان حكم الغرر يشمل كل العقود، في حين أن علماء الإمامية يختلفون في هذا الامر بين مقتصر علىٰ البيع ومعمم علىٰ العقود كلها، والسر في ذلك ان ما ثبت لديهم انما هو النهي عن بيع الغرر، وهم يرفضون القياس فلا يعممون عن طريقه.

اللهم إلّا ان يقول احد بإلغاء الخصوصية البيعية قطعاً، أو يدّعي انجبار المرسلة النبوية الناهية عن مطلق الغرر بعمل الفقهاء، دون ان يأبه لاحتمال ان النهي هنا انما هو عن مطلق الخديعة، فهو نهي مولوي عنها، ولا علاقة له بإبطال المعاملات الغررية. وعلىٰ أي حال، فقد استند شيخ الطائفة الطوسي في كتاب الضمان المسألة (١٣) وفي كتاب الشركة المسألة (٦) وابن زهرة في كتاب الشركة لهذه المرسلة المطلقة، فيمكن ادعاء الانجبار.

كما انه ورد في رواية دعائم الاسلام التعليل القائل: «لأنه مجهول غير معروف يقل ويكثر وهو غرر».

وقد أشكل الامام علىٰ هذه الاستفادة سنداً ودلالة، إلّا ان الفقهاء عموماً التزموا باعتبار المعلومية في جميع الجهات المربوطة بالعقود، خصوصاً فيما هو الراجع إلى الأركان[١].

---

١ - مستند تحرير الوسيلة: المسائل المستحدثة ص ٢٩.

هذا التسالم ربما بعث علىٰ الاطمئنان بإلغاء خصوصية البيع وتعميمه إلى كل العقود، خصوصاً مع ملاحظة كثرة تطبيقاته في الاحاديث النبوية بالمعنىٰ لا باللفظ.

وقد ذكر الشيخ الاعظم الانصاري ﷺ: «ان الدائر علىٰ ألسنة الاصحاب نفي الغرر من غير اختصاص بالبيع، حتىٰ انهم يستدلّون به في غير المعاوضات كالوكالة، فضلاً عن المعاوضات: كالإجارة والمزارعة والمساقاة والجعالة. بل قد يرسل في كلماتهم عن النبي ﷺ انه نهى عن الغرر»[1]. والذي يبدو من كلماتهم رحمهم الله ويظهر من ملاحظة عمومات الصلح وما علم فيها من التوسّع هو أن الغرر لا يجري في عقد الصلح، فالبناء فيه علىٰ تجاوز الغرر، ثم أنه قد لا يتصور حدوثه بالمعنىٰ الذي استفدناه لأن الصلح لا يستتبعه بطبيعته خطر نزاع معاملي.

رأي أهل السنة في الغرر:

ذكرت الموسوعة الفقهية بعض تعاريف المذاهب علىٰ النحو التالي:

«وله في اصطلاح الفقهاء تعريفات شتىٰ:

فهو عند الحنفية ما طوي عنك علمه.

وعند بعض المالكية: التردد بين أمرين أحدهما علىٰ الغرض والثاني علىٰ خلافه.

وعند الشافعية ما انطوت عنا عاقبته أو ما تردد بين أمرين أغلبهما أخوفهما.

ويرى بعض المالكية أن الغرر والخطر لفظان مترادفان بمعنى واحد، وهو ما جهلت عينه، ويرىٰ المحققون منهم أنهما متباينان.

فالخطر ما لم يتيقن بوجوده كما لو قال: «بعني فرسك بما اربح غداً».

والغرر ما يتيقن وجوده ويشك في تمامه، كبيع الثمار قبل بدوّ صلاحها». ثم ذكرت الموسوعة ان الغرر نوعان:

«احدهما ما يرجع إلى اصل المعقود عليه أو ملكية البائع له أو قدرته علىٰ تسليمه، فهذا يوجب بطلان البيع. والآخر ما يرجع إلى وصف في المعقود عليه أو مقداره، أو يورث فيه وفي الثمن وفي

---

١ - المكاسب: ص ١٨٨.

الأجل جهالة فهذا محل خلاف»[١].

وقد ذكر الاستاذ مصطفىٰ الزرقاء ـ وهو من اكابر الفقهاء المعاصرين لديهم ـ أنه: «بالنظر لما نهى عنه النبيﷺ من البيوع تطبيقاً لما نهىٰ عنه من الغرر كالنهي عن بيع المضامين (أولاد فحول الابل) والملاقيح (أولاد إناث الابل) وضربة القانص (أي ما تخرجه شبكة الصياد) وضربة الغائص (مايخرجه الغواص من لؤلؤ) وبيع الثمار علىٰ الاشجار قبل بدوّ صلاحها، وكذلك ما قرّره الفقهاء من اشتراط القدرة علىٰ التسليم رغم عدم وجود الجهالة عند العقد، وهي كلها تطبيق للنهي عن الغرر وتدل علىٰ نوع المقصود، وبملاحظة ان عنصر المغامرة والمخاطرة قلما تخلو منه اعمال الانسان وتصرفاته باتفاق المذاهب.

بالنظر لكل ذلك قرر أن الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش متجاوز للحدود الطبيعية، بحيث يجعل العقد كالقمار المحض اعتماداً علىٰ الحظ المجرد في خسارة واحد وربح آخر دون مقابل.

اما بالنسبة للجهالة فقد ركز علىٰ رأي الحنفية، إذ إنهم لا يحكمون ببطلان العقد أو فساده متىٰ داخلته الجهالة مطلقاً دون تمييز، كما يفعل سواهم، بل يميزون بين جهالة تؤدي إلى مشكلة تمنع تنفيذ العقد، وجهالة لا تأثير لها في التنفيذ. فالاولىٰ كما لو قال أحد: (بعتك شيئاً) وكذا لو باع شاة غير معينة من قطيع، لأنه متفاوت آحاده، فهذا كله وأمثاله لا يصح، لأن هذه الجهالة تتساوى معها حجّة الفريقين. والثانية كما لو صالح شخص علىٰ جميع وتسقط الحقوق، ذلك لأن الجهالة فيها غير مانعة، لأن الحقوق في سقوطها لا تحتاج إلى تنفيذ وعليها بنوا صحة الوكالة العامة خلافاً للشافعية»[٢].

شيء من المقارنة:

وهنا علينا ان نسترجع ما استنتجناه من البحث اللغوي، ونستذكر ما ذكره الشيخ الاعظم الانصاري من ان المحصّل هو ان هذا النهي من الشارع لسدّ باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات، وما ذكره السيد الامام من ان النهي يختص بمصبّ العقد أي ذات الثمن والبيع وصفاتهما

١ - الموسوعة الفقهية ـ الكويت: ج ٩ ص١٨٦، نقلاً عن فتح القدير: ١٣٦/٦ وشرح العناية علىٰ الهداية: ١٣٦/٦ و١٣٧، وحاشية الدسوقي علىٰ شرح الكبير: ٥٥/٣ وغيرها.
٢ - نظام التأمين: ص٥١ـ٥٢.

الكمية.

فإذا شئنا التوسّع في الشروط التي هي محط النظر من العقد سنجد ان هناك تقارباً بين الرأيين رغم وجود فوارق بينهما.

ومن هنا رأينا كلاً من الامام‏ والاستاذ الزرقاء يقولان بصحة عقد التأمين، بل وإعادة التأمين ـ كما يقول الامام في المسألة ١٠ من المسائل المستحدثة[١] ـ .

ومن الواضح ان عقد التأمين فيه مخاطرة واحتمالات كثيرة، لكن لما كانت كل الامور التي ذكرها الامام معينة فلا مجال للغرر المبطل، وهي:

تعيين المؤمَّن عليه، وطرفي العقد والمبلغ المدفوع من قبل المؤمّن له، ونوع الخطر وزمان التأمين ابتداءً وانتهاءً، ولا يجب تعيين مبلغ المستقلة وإن امكن تخريجه علىٰ أساس الضمان بالعوض، وقال بإمكان الايقاع بنحو الصلح والهبة المعوضة[٢].

وكذلك نجد الزرقاء يقبل عقد التأمين لنفس السبب فيقول:

«ان الجهالة فيها (اقساط التأمين) هي من النوع غير المانع، كما هو واضح، لأن مبلغ كل قسط عند حلول ميعاده هو مبلغ معلوم، أما كمية مجموع الاقساط فهي التي فيها الجهالة، وهي لا تمنع التنفيذ مادام المؤمّن قد تعهد بأنه يدفع التعويض المتفق علىٰ دفعه عند وفاة المؤمّن له إلى أُسرته مثلاً في أي وقت حصلت الوفاة ضمن المدّة المحددة في العقد.

---

١ - تحرير الوسيلة: ج ٢ ص ٦١١.

٢ - نفس المصدر: ص ٦٠٩.



الدرس الثاني والخمسون

حول البدائل المعاصرة للعاقلة في تحمل الديات

حكم الشارع المقدس الحكيم بان دية قتل الخطأ تقع على عاتق العاقلة وربما كان ذلك لتخفيف المسؤولية على المخطئ من جهة، وتعميم التكافل في المسؤولية، وضمان حقوق المجني عليه من جهة اخرى[1].

وقد كثرت الحوادث من هذا القبيل في العصر الحاضر في حين قل دور القبيلة في الحياة الاجتماعية وربما لم يعد لها وجود في اكثر المجتمعات مما يؤدي الى تضييع حقوق المجني عليهم واثقال كاهل الجناة خطأ ، الأمر الذي دعا لالتماس بدائل للعاقلة تخلصاً من هذه النتيجة.

من هي العاقلة؟

والظاهر ان العاقلة هي المجموعة التي تمنع القاتل من التعرض للعقاب، بسيفها او مالها.

وقد فسرت العاقلة بالعصبة وهم الاقرباء من جهة الاب كالأعمام وبنيهم والاخوة وبنيهم ويدخل فيهم الآباء والابناء.

وذهب الحنفية الى ان العاقلة هم اهل الديوان ان كان القاتل منهم والا فيرجع الى القبيلة من النسب. وهو قول رده الآخرون كابن حزم[2].

وقالت الشافعية ـ وفي رواية عن الحنابلة وقول لدى الحنفية ـ بخروج الآباء والابناء عن

١ـ يقول البهوتي: ان جنايات الخطأ تكثر، ودية الآدمي كثيرة فايجابها على الجاني في ماله يجحف به. ويقول الكاساني: ان حفظ القاتل واجب على عاقلته فاذا لم يحفظوا فقد فرطوا: نقلاً عن الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢١ ص٤٨.

٢ـ المحلى: ج١١ ص٤٧.

العاقلة[١].

اما عند الامامية فهناك اقوال.

الاول: انهم عصبة الجاني وتدل عليه بعض الروايات[٢] وهو الاشهر.

الثاني: انهم ورثة الجاني حسب ترتيبهم من الارث واستند القائلون ايضاً الى بعض الروايات[٣].

الثالث: وهو منسوب لابن الجنيد ويرى انهم الورثة الذين عين القرآن فروضهم وقد نوقش هذا الراي فلا مؤيد له ولذا اعرض عنه الآخرون.

اما عن مسألة دخول الاب والابن في العصبة فقد راى الشيخ الطوسي في المبسوط انهما لا يدخلان[٤]. في حين نراه في (النهاية) يؤيد دخولهما كباقي الفقهاء الامامية فهو قول قوي ومعروف لديهم[٥].

ومن هنا نقول ان المشكلة التي اشرنا اليها لا تحدث بشدة في الفروض التالية:

اولاً: في المجتمعات القبلية وما اكثرها اليوم.

ثانياً: على القول بان العاقلة هم اهل الديوان. وحينئذ سيشمل الامر كل من يصرف عليهم من بيت المال كالموظفين والجنود، فان بيت المال يتكفل ذلك مباشرة ان كان الجاني من هؤلاء.

ثالثاً: في حالة فرض وجود عائلة كبيرة، اوغنية وان كانت صغيرة فيها اخوة واعمام وابناء.

رابعاً: في حالة القول بانهم الورثة حسب ترتيبهم من الارث فتوخذ الدية من الرجال الاقرب فالاقرب فيؤخذ من الاولاد والآباء ثم الاجداد والاخوة من الاب واولادهم ثم الاعمام واولادهم وهكذا.

يقول الامام الخميني: مسأله: هل في التوزيع ترتيب حسب ترتيب الارث فيؤخذ من الاقرب فالاقرب... أو يجمع بين القريب والبعيد في العقل فيوزع على الاب والابن والجد والاخوة واولادهم

١ـ الموسوعة: ج٢٩ ص٢٢٣ - ٢٢٤.

٢ـ وسائل الشيعة: ج١٦ ص٤٤.

٣ - وسائل الشيعة: ج١٩ ص٣٠٣ و٣٠٤.

٤ـ المبسوط: ج٧ ص١٧٣.

٥ـ راجع جواهر الكلام: ج٤٣ ص٤٢١؛ ومسالك الافهام: ج٢ ص٥١٢، من الطبعة الحجرية.

وهكذا من الموجودين حال الجناية؟ وجهان لايبعد أن يكون الأول أوجه.[١]

خامساً: في الحالات التي يكون الشخص فيها قد أمّن لدى شركة تامين ضد هذه الحوادث، كما ينسحب هذا على موضوع ضمان الجريرة، اذا كان قد تم فعلاً.

سادساً: في حالة القول بانه في فرض عدم العاقلة او عجز العاقلة او امتناعها وعدم امكان الزامها بالدفع، لكون السلطة الحاكمة لا تحكم باحكام الاسلام مثلاً، فان الدية تكون على الجاني[٢].

سابعاً: مالو فرضت الدولة او اتفق اعضاء النقابات والمؤسسات على دفع ديات الخطأ عند انعدام العاقلة، او حتى مع وجودها كما يمكن فرض قيام مؤسسات تبرعية تقوم بهذا العمل قربة الى الله.

ولكن ماهو الحل لولم نفترض هذه الاقوال او الحالات؟

الظاهر ان ملاحظة طبيعة النصوص الاسلامية تقتضي بان الدولة هي المتكفلة بذلك بعد ان كانت مكلفة بقضاء الديون في بعض الصور، وتحقيق مستويات الغنى للافراد العاجزين. ويمكن ان تتصور الدولة مؤمناً على حقوق مثل هؤلاء الافراد لتدفع اقساطاً لشركات التأمين التعاوني - او التجاري ان قلنا بصحة التأمين التجاري - لتقوم هذه بدورها بدفع ديات قتل الخطأ. وانما يتم ذلك تحقيقاً لواجبات الدولة الاسلامية في مجال تحقيق التكافل والعدالة الاجتماعية.

والبحث في تولي الدولة لدفع الدية قد يكون مع فقد العاقلة وقد يكون مع وجودها وقدرتها على الاداء إما في مورد فقد ان العاقلة او عجزها عن الاداء فلاشك في ان الدافع للدية انما يكون هو الدولة او الحكومة أو الامام أو بيت المال او الخزانة العامة، فان هذه التعابير المختلفة ترجع الى مفهوم واحد. وقد اتجه الفقهاء الى ذلك لا تفاقهم على ان الامام من العاقلة ومع فقد اقرباء الجاني يكون الامام هو المتولي لدفع الدية، وتكون العاقلة منحصرة فيه. مضافاً الى اتفاقهم على ان الامام ولي من لا ولي له، مع اتفاقهم على عدم بطلان دم امرئ مسلم ، وان دم المسلم لا يذهب هدراً ولابد فيه من دفع عوض اما من الجاني أو عاقلته او بيت المال.

قال المحقق النجفي في تعريف العاقلة انها العصبة على المشهور، والمعتق، وضامن الجريرة،

١ـ تحرير الوسيلة للامام الخميني: ج ٢ ص٦٠١.

٢ـ راجع مجمع المسائل للسيد الگلبايگاني: ج ٢ ص٢٧٧.

والامام، مترتبين على حسب الترتيب في الارث[١]. فمع فقد العاقلة تكون الدية على الامام لا محالة. واما مع وجود العاقلة وقدرتهم على الاداء فتكون الدية عليها لا على بيت المال ولا على الامام من ماله الشخصي، نعم يجوز للامام حينئذٍ ان يدفع الدية عن العاقلة تبرعاً، او بعقد الضمان عنها لكن من ماله لا من بيت المال فيكون الدفع تبرعاً منه ولا يعد من مصالح الاسلام أو المسلمين، لان اداء دين خاص لمسلم خاص يعد من مصالح شخص ذاك المسلم لا من مصالح عامة المسلمين، نعم دفع دين الفقير والعاجز عن ادائه يعد من مصالح المسلمين لا شخص المدبون. وعلى اي فان المجال مفتوح امام الدولة في ذلك.

مدى مشروعية تحميل الدية على الجاني عند فقدان العاقلة

يتجه بعض الفقهاء الى صحة هذه الفكرة:

وقد راينا الحنفية والمالكية يشركون الجاني ابتداءً مع العاقلة لأن الوجوب عليهم كان باعتبار النصرة، ولاشك انه ينصر نفسه كما ينصر غيره، وان العاقلة تتحمل جناية وجدت منه وضماناً وجب عليه، فكان هو احق بالتحمل[٢].

ونفس هذا المنطق يدعو للعودة على الجاني خصوصاً اذا كان موسراً.

ويقول المحقق الحلّي – من علماء الامامية –: ولو لم تكن عاقلة او عجزت عن الدية اخذت من الجاني، ولو لم يكن له مال اخذت من الامام، وقيل مع فقر العاقلة، او عدمها، تؤخذ من الامام دون القاتل، والاول مروي[٣].

واستدل المحقق النجفي على كون الدية على الجاني نفسه عند فقد العاقلة بالاجماع، واصالة لزوم الجناية الجاني دون غيره، خرجنا عنها بالدليل في غير هذا الفرض وهو وجود العاقلة. واستدل أيضاً بروايات منها ما ورد في مرسلة يونس عن الامام الباقر أو الصادقعليه السلام اذا قتل رجل رجلاً خطأ فمات قبل ان يخرج الى اولياء المقتول من الدية: ان الدية على ورثته[٤].

١ـ جواهر الكلام: ٤٢/ ٤١٣.

٢ـ الموسوعة الكويتية: ج٢٩ ص٢٢٢.

٣ـ شرائع الاسلام: ٤/ ٣٠٣.

٤ـ وسائل الشيعة: ١٩/ ٣٠٤، الباب ٦ من العاقلة، الحديث ١.

وماورد في الصحيح عن الامام الصادقعليه السلام فيمن ضرب غيره فسالت عيناه وقام المضروب فقتل ضاربه انه لا قود على الضارب، والدية على عاقلته فان لم تكن عاقلة ففي ماله الى ثلاث سنين[١].

وما ورد في الموثق عن الامام الباقرعليه السلام ان عمد الاعمى مثل الخطأ هذا فيه الديةفي ماله، فان لم يكن له مال فان دية ذلك على الامام[٢].

وروى أبو العباس البقباق عن الامام الصادقعليه السلام سألته عن الخطأ الذي فيه الدية والكفارة اهو ان يتعمد ضرب رجل ولا يتعمد قتله؟ قال نعم، قلت رمى شاةً فاصاب انساناً، قال: ذلك الخطأ الذي لا شك فيه عليه الدية والكفارة[٣].

وغير ذلك من الروايات وقد اشار المحقق الحلي في قوله (الاول مروي) لهذه الروايات.

واستدل القائل بكون الدية على الامام لا الجاني برواية مرسلة يأتي ذكرها، وبان الدية ليست على الجاني في الخطأ بل على العاقلة، فاذا لم تكن عاقلة تكون على الامام، لان الامام ولي من لا ولي له، وبان الامام من العاقلة والاصل براءةذمة غير الامام من الدية.

وقال المحقق النجفي بعد نقل القولين وما استدل لهما: انه وان كان المغروس في الذهن ان دية الخطأ على العاقلة ابتداء الا ان التدبّر في النصوص، وقاعدة اختصاص الجناية بالجاني دون غيره، انها عليه، وان ادت العاقلة عنه، اذ قد سمعت مافي خبري البقباق وغيره، بل لعله المنساق من الآية ولو بسبب جمع الكفارة التي لا اشكال في كونها عليه مع الدية، فالجمع حينئذٍ بينها وبين ما دل على انها على العاقلة انها تؤدي عنه ،كما سمعت التصريح به من أمير المؤمنينعليه السلام يقول: انا وليه والمؤدي عنه، ولا فرق بينه وبين باقي افراد العاقلة وهو حينئذٍ يكون شاهد جمع، ان لم نقل انه المنساق على وجه لا يحتاج الى شاهد، ولعله ـ لذا ـ مع فقد العاقلة أو عجزها يرجع اليه[٤].

والرواية المرسلة المشار اليها هي على النحو التالي:

عن مالك بن عطية عن سلمة بن كهيل قال: «أُتي امير المؤمنين برجل قد قتل رجلاً خطأ فقال له

١ـ نفس المصدر: ٣٠٦ الباب ١٠ الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر: ٦٥ الباب ٣٥ من ابواب قصاص النفس، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر: ٢٦ الباب ١١ من ابواب قصاص النفس، الحديث ٩.

٤ـ جواهر الكلام: ٤٢/٤٤٤.

امير المؤمنين‌عليه السلام: من عشيرتك وقرابتك؟ فقال: مالي بهذا البلد عشيرة ولا قرابة، قال: فمن اي البلدان انت؟ قال: انا رجل من اهل الموصل ولدت بها ولدي بها قرابة واهل بيت. قال: فسأل عنه امير المؤمنين فلم يجد له بالكوفة قرابة ولا عشيرة قال: فكتب الى عامله على الموصل:

اما بعد فان فلان بن فلان وحليته كذا وكذا، قتل رجلاً من المسلمين خطأً، فذكر انه رجل من اهل الموصل وان له بها قرابة واهل بيت، قد بعثت به اليك مع فلان بن فلان و حليته كذا وكذا، فاذا ورد عليك ان شاء الله وقرات كتابي فافحص عن امره وسل عن قرابته من المسلمين. فان كان من اهل الموصل ممن ولد بها واصبت له قرابة فاجمعهم اليك ثم انظر فان كان رجل منهم يرثه له سهم في الكتاب لا يحجبه عن ميراثه احد من قرابته فألزمه الدية وحده، وخذه بها نجوماً في ثلاث سنين، فان لم يكن من قرابته احد له سهم في الكتاب وكانوا قرابته سواء في النسب، وكان له قرابة من قبل ابيه وامه سواء في النسب ففض الدية على قرابته من قبل ابيه وعلى قرابته من قبل امه من الرجال المدركين المسلمين. ثم خذهم بها واستأدهم الدية في ثلاث سنين. وان لم يكن له قرابة من قبل ابيه ولا قرابة من قبل امه ففض الدية على اهل الموصل ممن ولد بها ونشأ بها ولا تدخلن فيهم غيرهم من اهل البلد، ثم استأد ذلك منهم في ثلاث سنين في كل سنة نجماً حتى تستوفيه ان شاء الله.

فان لم يكن لفلان بن فلان قرابة من اهل الموصل ولم يكن من اهلها وكان مبطلاً في دعواه فرده الي مع رسولي فلان بن فلان ان شاء الله فأنا وليه والمؤدي عنه ولا يبطل دم امرئ مسلم»[1].

وقد نقلناها بطولها لانها رواية معبرة عن ادب ذلك العصر وان كانت مرسلة. وقد راينا الطرفين يستدلان بها على صحة قوليهما.

والظاهر ان هذه الفكرة هي الاقرب لطبيعة الحال. وبهذا نعتبر ان الامر لا يشكل مشكلة لا حل لها خصوصاً اذا خططت الدولة وسنت قوانين واقعية لتلافيها ولتحقيق العدالة المطلوبة ولئلا يذهب دم امرئ مسلم هدراً.

١ـ وسائل الشيعة: ج١٩ ص٣٠١؛ فروع الكافي: ج٧ ص٣٦٤.

الدرس الثالث والخمسون

مسألة تغيّر قيمة العملة الورقية

وأثرها على الأموال المؤجلة

١ ـ توضيح المسألة وحقيقة الإشكال فيها:

بعد أن حلّت الأوراق النقدية محل النقد الخلقي (الذي له قيمته الذاتية كالذهب والفضة) وطرأت عوامل التضخم وتقلب الأسعار الحاد، الذي يؤثر تأثيراً كبيراً على القوة الشرائية لهذه الأوراق مما يؤدي إلى قلّة سعرها أمام المنافع والسلع والخدمات المقدمة، جاءت هذه المشكلة وخصوصاً في مجال الديون. كما تطلب الحديث عنها في مجالات أخرى كوجوب الزكاة وأحكام الصرف وأحكام الضمان وغير ذلك. وسنركز على خصوص الديون.

وحقيقة الأشكال تكمن في بحثنا هذا في مقتضيات أمرين متخالفين:

الأول: مثلية هذه الأوراق:

والمثلي هو ما تماثلت آحاده بحيث يقوم بعضها مقام بعض ويشمل المكيلات والموزونات والمعدودات. وفي قبالة القيمي كالحيوان والعروض والعقار والأوراق النقدية ـ كما هو المعروف ـ وعليه فإذا اقترض ورقة نقدية أو إذا غصبها كان عليه رد مثلها لاغير.

الثاني: العدالة: فكثيراً ما يقرض المرء غيره مبلغاً من المال رفقاً به، فإذا حلّ أجل الوفاء وجد المقرض هذا المبلغ أقل بكثير مما دفعه من حيث قدرته الشرائية.. ويأتي هذا في الديون والمهور حيث يطرأ عليها التغيير الفاحش مما يكون له آثار فاحشة على المستويات الدولية والفردية ويحقق شبهة الظلم ونقض العدالة بلاريب.

وكل ما طرح من حلول يحاول رفع هذا التناقض، اما من خلال التركيز على قيمة الأوراق المالية المتبادلة باعتبارها لاتملك أيّة قيمة استعمالية في نفسها. في حين تملك الأشياء الأخرى وحتى

النقدان الذهب والفضة بل وحتى الفلوس النافقة (التي كانت تقوم مقام النقدين في الأشياء الصغيرة فكانت قيمتها التبادلية اعلى من قيمتها الاستعمالية) قيماً استعمالية مما يحقق لها نوعاً من المثلية، اما هذه الأوراق فهي بطبيعتها قيمية خصوصاً بعد أن تم فصلها تماماً عن الغطاء الذهبي وعادت اموالاً عرفية[١]. أو من خلال التأكيد على أن مقتضيات العدالة رغم أنها المعتبرة في نظام المعاملات بعد تقرير القرآن الكريم لها بقوله تعالى: ﴿فلكم رؤوس اموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون﴾[٢] إلّا أن هذه الموارد ترتبط بالجوائح والحوادث الحاصلة للأموال بعد ثبوتها. وان العدالة إذا كانت تقتضي هنا جبر الخسارة فإنها تقتضي حفظ النظام وعدم الإخلال به أيضاً. فإذا ركّزنا على قيمية النقد اختل النظام العام للديون وحدثت مضاعفات اخرى لايمكن جبرها كما نرى فيما بعد.

٢ ـ المثلي القيمي وضمانهما لدى الفقهاء:

لكي نقف على رأي بعض الفقهاء في الدين نطرح بعض النصوص:

١ - ذكر المرحوم الشيخ ابن زهرة في الغنية:

«وإن كان للدين مثلٌ بأن يكون مكيلاً أو موزوناً فقضاؤه بمثله لا بقيمته بدليل الإجماع المتكرر، ولأنه اذا قضاه بمثله برئت ذمته بيقين، وليس كذلك اذا قضاه بقيمته إذا كان مما لا مثل له كالثياب والحيوان، وقضاؤه برد قيمة[٣] وقال أيضاً :«من غصب شيئاً له مثل وهو ما تساوت قيمة اجزائه كالحبوب والأدهان وما أشبه ذلك وجب عليه ردّه بعينه فإن تلف فعليه مثله بدليل قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[٤] ولأن المثل يعرف مشاهدةً، والقيمة يرجع إلى الاجتهاد، والمعلوم مقدم على المجتهد فيه، ولأنه إذا أخذ المثل أخذ وفق حقه وإذا اخذ القيمة ربما زاد ذلك أو نقص، فإن اعوز المثل أخذت القيمة»[٥]. ونلاحظ هنا تركيز المرحوم ابن زهرة على

١- لامجال للحديث عن التطور النقدي وعلاقة الأوراق النقدية بالذهب والفضة وإنما الذي استقر عليه الوضع الحالي هو انفصال النظم النقدية تماماً عن الذهب والفضة وأمثالها وتحول الأوراق النقدية إلى وضع يشبه السلع التي تخضع لمستوى العرض والطلب، والسلع قيمية بلاريب.

٢- البقرة: ٢٧٨.

٣- الغنية المطبوعة في الجوامع الفقهية ٥٢٩ والينابيع الفقهية ٢٧.

٤- البقرة: ١٩٤.

٥- الغنية المطبوعة في الجوامع الفقهية ص ٥٣٧.

ما يلي:

أ - تعريف المثلي بأنه ماكان مكيلاً أو موزوناً (في كتاب الدين) وما تساوت قيمة اجزائه (في كتاب الغصب) والتعريف الثاني أدق وإن كانا لا يختلفان في النتيجة.

ب - الاستدلال على ضمان دفع المثلي فيرده إلى الاجماع المتكرر وإلى اليقين بالخروج من العهدة، وأن ردّ المثلي محسوس، أما القيمة فهي اجتهادية ويقدم المعلوم المحسوس على الاجتهاد، وأن أخذ المثلي هو أخذ وفق الحق دون القيمي، فقد يزيد وقد ينقص.

فهو إذن هنا يحاول التركيز على مقتضى الحق والعدالة. وهو ما نلاحظه بوضوح في استدلاله في كتاب الغصب بمضمون الآية الشريفة ﴿**فمن اعتدى عليكم**﴾.

٢ - يذكر المحقق الحلّي في شرائع الإسلام في بحث القرض مايلي:

«وكل ما يتساوى اجزاؤه، يثبت في الذمة مثله كالحنطة والشعير والذهب والفضة، وما ليس كذلك يثبت في الذمة قيمته وقت التسليم ولو قيل يثبت مثله أيضاً كان حسناً».

وفي كتاب القرض يقول:

«فإن تلف المغصوب ضمنه الغاصب بمثله إن كان مثلياً - وهو ما يتساوى قيمة اجزائه - فإن تعذّر المثل ضمن قيمته يوم الإقباض لايوم الإعواز... وإن لم يكن مثلياً ضمن قيمته يوم غصبه وهو اختيار الأكثر... والذهب والفضة يضمنان بنقد البلد كما لو أُتلف ما لا مثل له»[1] ويلاحظ هنا أيضاً:

أ - تعريفه للمثلي بأنه ما تساوت قيمة أجزائه.

ب - ان الأقرب إلى الحق والعدل ضمان المثل، فإن تعذر ذلك ضمن القيمة يوم الإقباض، وإن كان قيمياً ضمن القيمة يوم الإعواز.

ج - ان الذهب والفضة من المثليات لأنها تتساوى اجزائها فلا فرق بين هذا الجزء وذلك الجزء.

٣ - يذكر الشهيد الثاني في المسالك، انه:

«إذا تلف المغصوب ضمنه الغاصب لا محالة، ثم لا يخلوا ما ان يكون مثلياً أو قيمياً، فإن كان

١- شرائع الإسلام للمحقق الحلّي: ج٢ ص٦٨ وج٣ ص٢٣٩ - ٢٤٠، طبعة مطبعة الآداب - النجف ١٢٨٩.

مثلياً ضمنه بمثله لأنه اقرب إلى التالف»[1] ويختار بعد هذا تعريف الشهيد الأول في (الدروس) للمثلي وهو (المتساوي الأجزاء والمنفعة المتقاربة الصفات).

اما في كتاب القرض فيقول بالنسبة للقيمي:

«الكلام هنا في موضعين: أحدهما ان الواجب في عوض القيمي - وهو ما يختلف اجزاؤه في القيمة والمنفعة كالحيوان - ماهو؟ اقوال:

احدهما: - وهو المشهور - قيمته مطلقاً لعدم تساوي جزئياته واختلاف صفاته، فالقيمة فيه اعدل، وهو قول الأكثر.

وثانيهما: ما مال اليه (المصنف) هنا، ولعلّه افتى به إلاّ أنه لا قائل به من اصحابنا... وهو ضمانه بالمثل مطلقاً، لأن المثل اقرب إلى الحقيقة. وقد روي ان النبي ﷺ اخذ قصعة امرأة كسرت قصعةً أخرى، وحَكَم بضمان عائشة اناء حفصة وطعامها لما كسرته وذهب الطعام بمثلها»[2].

ونلاحظ هنا أيضاً السعي لتحقيق العدالة عند الفتوى، معبراً عن ذلك تارة بإنه اقرب إلى التالف، وان هذا أعدل، أو انه اقرب إلى الحقيقة. كما نجده هنا اضاف في تعريف المثلي تقارب المنافع في الصفات إلى تساوي الاجزاء.

٤ - يقول العلامة الحلّي:

«ويصح قرض كل ما يضبط وصفه، فإن كان مثلياً يثبت ومثله كالذهب والفضة وزناً والحنطة والشعير كيلاً ووزناً والخبز وزناً وعدداً للعرف، وغير المثلي تثبت قيمته وقت القرض لا وقت المطالبة»[ژ].

٥ - يقول السيد علي الطباطبائي ـ صاحب الرياض في الغصب ـ :

«وضمن الغاصب مثله إن كان المغصوب مثلياً بلا خلاف لأنه اقرب إلى التالف»[3] ثم يذكر بعض التعاريف للمثلي والقيمي ويعقب عليها بقوله: «ولا يذهب عليك عدم ظهور حجة لهذه التعريفات،

١- مسالك الافهام ج ٢ ص ٢٥٩ الطبعة الحجرية.

٢- مسالك الافهام: ج١ ص٢٢٠.

ژ- قواعد الاحكام: ج١ ص١٥٦، مطبعة الرضي ـ قم ـ ايران.

٣- رياض المسائل: ج٢ ص٣٠٢ - مؤسسة أهل البيت عليهم السلام

عدا العرف واللغة وهما بعد تسليم دلالتهما على تعيين معنى المثلي المطلق وترجيحها احد الآراء لادلالة لهما إذ هما فرع تعليق الحكم بلفظ (المثل) في دليل وليس بموجود عدا قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[١].

وفيه نظر لاحتمال كون المراد بالمثل فيه، اصل الاعتداء، لامثل المعتدى فيه الذي هو ما نحن فيه (فتأمل) هذا مع انه لم يظهر حجة على اصل اعتبار المثل في المثلي والقيمي، عدا الاجماع والاعتبار، وليس فيهما ما يرجح احد التعريفات»[٢].

ويقول في كتاب القرض: فيما إذا اقترض المقترض السلعة القيمية فهل عليه إرجاع قيمتها أو مثلها:

(فالقيمة أعدل، وقيل بل يثبت مثله أيضاً لأنه اقرب إلى الحقيقة)[٣].

وهكذا يبدو انه لايوجد اتفاق على تعريف واحد للمثلي والقيمي، وان هذين المصطلحين لم يردا في نص شرعي وما جاء في الآية قد لا يراد به (المثل) الفقهي، وان الدليل هو الإجماع والاعتبار العقلي، وهو ينتهي بالتالي إلى اعتبار (الأقربية إلى الواقع والحقيقة والعدل).

٦ - اما صاحب الجواهر (الشيخ النجفي) فهو يؤكد ما قاله المحقّق الحلّي من ان (كل ما تساوى اجزاؤه يجوز قرضه)[٤] قائلاً: (بلا خلاف، بل النصوص والإجماع بقسميه عليه)[٥].

ويعقب على قول المحقق المذكور: «وما ليس كذلك يثبت في الذمة قيمته وقت التسليم» بقوله: «والوجه في ثبوت القيمة، ان القرض قسم من الضمانات... ولاريب في ان ضمان القيمي بالتلف وغيره بالقيمة، لاالمثل، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه هناك، وان كان يظهر من الشهيد في الدروس ان ميل المصنف هنا إلى ان الضمان بالمثل جائز فيها أيضاً، لكن هو وغيره صرح في باب الغصب بأن ضمان القيمي بالقيمة... ولعلّها لأنها البدل عن العين عرفاً في الغرامات باعتبار عدم تساوي جزئيات

١- البقرة: ١٩٤.
٢- رياض المسائل: ج٢ ص٣٠٣.
٣- رياض المسائل: ج١ ص٥٧٧.
٤- شرائع الإسلام: ج٢ ص٦٨.
٥- جواهر الكلام ج ٢٥ ص ١٨ ـ ٢٢.

العين المضمونة واختلاف صفاتها. فالقيمة حينئذٍ أعدل، خصوصاً في مثل الحيوان، الذي لم يعرف الباطن منه ولاكثير من صفاته، ولكن قال المصنف هنا: «ولو قيل: يثبت مثله في الذمة أيضاً كالمثلي، كان حسناً لأنه اقرب إلى الحقيقة من القيمة»[١].

وينتهي بالتالي إلى القول:

«لكن الإنصاف عدم خلو القول به من قوة باعتبار معهودية كون قرض الشيء بمثله، بل مبنى القرض على ذلك، بل قد يدعى انصراف اطلاق القرض اليه، وربما يؤيده نصوص (الخبز) الذي يقوى كونه قيمياً ولذا تجب قيمته في إتلافه بأكل ونحوه، فالاحتياط فيه لا ينبغي تركه»[٢].

ومانجده هنا أيضاً التركيز على عنصر الحق والعدل والقرب من الحقيقة. والانصراف المذكور انما هو في حالة عدم تغير القيمة تغيراً فاحشاً.

٣ـ التكييف الفقهي للعملة الورقية وهل هي مثلية أم قيمية؟

شكلت العملة الورقية ـ كما قلنا ـ وضعاً جديداً غير مألوف لدى الفقهاء مما أثر في نظراتهم لها، فلا هي سلعة متعارفة تستمد قيمتها التبادلية من منفعتها الاستعمالية ومدى الرغبة الاجتماعية فيها، ولا هي سند معبّر عن رصيد ذهبي بحيث يعتبر مالكها مالكاً لذلك الرصيد فيكون معنى التعامل بها(هو التعامل بقيمتها ذهباً في ذمة الجهة المصدرة)[٣]. والحقيقة هي: ان الأوراق النقدية هي اليوم (سلع) اعتمادية خاصة لكي نوضّح الفرق بينها وبين السلع القيمية التي لها منافعها الاستعمالية في حين لا تعتمد هذه الأوراق على منافعها الاستعمالية، وإنما ترتكز على منافعها التبادلية وتستمد هذه القدرة من خلال القدرة الاقتصادية للدول التي تصدرها وتتعهد بقيمتها دون ان تربط هذه القيمة بأي غطاء.

وهذه السلع الخاصة تعتمد في قيمتها التبادلية على قوانين العرض والطلب والتي تعتمد بدورها على القدرة الاقتصادية للدول المصدرة، وعلى مدى رغبة هذه الدول في الاحتفاظ بالقيمة والقدرة

١- جواهر الكلام: ج٢٥ ص٢١.

٢- جواهر الكلام: ج٢٥ ص١٨ـ٢٢.

٣- البنك اللاربوي للشهيد الصدر: ص١٥٠.

التبادلية لهذه الأوراق وكذلك على مدى رغبة الدول الاخرى في التعامل مع هذه الدولة فكلها عوامل مؤثرة في هذه القوانين؛ وبتعبير آخر فان الأشياء سوف تكون على اربعة اقسام:

فهناك أشياء يلحظ فيها الجانب الاستعمالي قبل الجانب التبادلي كالسلع العادية؛ وهناك ما يلحظ فيه الجانبان معاً كالذهب المسكوك؛ وهناك ما يلحظ فيه الجانب التبادلي اكثر من الجانب الاستعمالي كالفلوس او حتى الذهب الذي تتجاوز قيمته التبادلية قيمته الاستعمالية؛ وهناك ما يلحظ فيه الجانب التبادلي لاغير وهو الأوراق النقدية وهذا يعني ان (المالية) هي كل قوام هذه الأوراق.

فإذا كانت الأفراد الاخرى لهذه الأوراق بما فيها الاوراق الاخرى في طول الزمان تقوم مقامها كانت مثلية، اما إذا كانت تختلف عنها عرضاً ـ كما في الدنانير الأردنية مثلاً في قبال الدنانير العراقية ـ أو طولاً ـ كما في الأوراق التي يختلف سعرها في الظروف الزمانية الاخرى ـ فلا يمكننا اعتبار المثلية هنا، لأننا قلنا ان المثلية تقوم بتماثل الآحاد والاجزاء من الأموال بحيث يمكن ان يقوم بعضها مقام بعض دون فرق معتد به عرفاً. وعلى هذا يمكننا القول ان الأوراق المالية يمكن ان تكون قيمية باعتبار وحدات هذه القيمة واختلافها؛ وهي في الواقع قيمية قبل أن تكون مثلية لان اعتبارها بماليتها. وهذا المرحوم الاصفهاني[1] عندما يتعرض للمسألة المعروفة حول كيفية الضمان في عهدة من غصب ثلجاً في الصيف وأراد الوفاء في الشتاء يؤكد على ان وجوب رد المثل انما يكون على التضمين والتغريم، فلابد من رعاية حيثية المالية إذ المال التالف لا يتدارك الا بالمال. وأضاف: ومنه يتبين الفرق بين سقوط العين عن المالية وسقوط المثل عنها، ورد العين انما يكون بلحاظ مالكيتها لا بلحاظ ماليتها، لكن التضمين والتغريم انما هو بلحاظ المالية فيجب حفظها ـ كما سيأتي ـ.

فالضمان المفروض على الغاصب انما هو بلحاظ الأثر المالي، وهذا الاثر يختلف في الصيف عنه في الشتاء بخلاف مسألة الملكية نفسها وهي علاقة ضعية لا تختلف. وعندما نحاول معرفة الاشياء المثلية نجد ان تعاريف المثلية مختلفة خصوصاً وان المثلية لم ترد في نص شرعي. فالمقدس الاردبيلي يؤكد ان الامر يحال إلى العرف وهو كل ما يقال ان لهذا عرفاً يؤخذه به. فان تعذر او لم يكن اصلاً فالقيمة. بل ينبغي ملاحظة مثل المتلف فلا يجزئ مطلق الحنطة عن الصنف الخاص

١- المسائل المستحدثة للروحاني: ص٣٨.

المتلف بل لا فرق بينها وبين الثوب، بل والفرس وغيرهما اذا كان لهما امثال عرفية.

ويعترض صاحب الجواهر على هذا بانه مخالف للاجماع ويفسره بانه لايراد به المثل العرفي بل هو شيء فوق ذلك وهو المماثلة في غالب ماله مدخلية في مالية الشيء. ويضيف: «وهذا لايمكن الا في الاشياء المتساوية المتقاربة في الصفات والمنافع والمعلوم ظاهرها وباطنها». وبعد ان ينقل التعاريف الاخرى يقول: «وبالجملة فالمراد من التعاريف واحد وهو التساوي الذاتي في غالب ماله مدخلية في الرغبة والقيمة»[١].

ويضيف: على انه يمكن ان يقال بل قيل: ان الظاهر من الآية[٢] رخصة المالك باخذ المثل بالمماثلة العامة ارفاقاً بالمالك فلا يجوز للغاصب التجاوز عنه مع تقاضيه ذلك، لا انه لايجوز للمالك مطالبة الغاصب بالقيمة فان الظاهر ان التالف في حكم المثمن والعوض في حكم الثمن والتخيير بيد البائع في التعيين فيجوز للمالك مطالبته بالقيمة ولا يرضى الا بذلك في عوض ماله، ولا يمكن التمسك باصالة براءة الغاصب عن لزوم القيمة لاستصحاب شغل الذمة الموقوف براءتها باداء حق المالك وارضائه لكونه مطلوباً.

بل ربما يقال: «ان النقدين هما الاصل في الاعواض في الغرامات وغيرها كما يشعر به بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الزكاة(٢)[٣]»[٤].

وهكذا يتأكد ماقلناه من ان حقيقة الاوراق النقدية في وضعها الحالي قيمية (عند اختلاف القيم) بلاريب ليس من الممكن قياسها الى النقدين، باعتبار عدم تغيير السعر الا بشكل متفاوت متسامح به عرفاً، كما لا تقاس حتى إلى (الفلوس النافقة) ـ كما فعل البعض ـ[٥] لوجود قيم ذاتية ضئيلة وللتسامح العرفي فيها باعتبار أنها كانت تستعمل في الاشياء الحقيرة، وعدم تصور الكبير فيها اللهم الا اذا كان التغيير في سعر الاوراق المالية ايضاً طفيفاً متسامحاً به عرفاً.

١- جواهر الكلام: ج٣٧ ص٩١.

٢- قوله تعالى ـ في سورة البقرة الآية ١٩٤ ـ: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾.

٣- يرى المعلق بأنه ربما اراد قوله عليه السلام في موثق اسحاق بن ابراهيم: (لان عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات).

٤- جواهر الكلام: ج٣٧ ص٩٣.

٥- راجع مجلة مجمع الفقه الاسلامي: العدد ٣، الجزء ٣ ص١٦٩٧ المتضمن لرأي الشيخ العثماني.

وعلى هذا يمكن القول بان رد القيمة له محله الخاص من الاعتبار، ولا معنى للاستناد للاجماع في رد المثل لأنه غير متحقق اولاً، ولانه اجماع مدركي حتى لو تحققنا منه، ولا قيمة للاجماع المدركي لدى الامامية.

٤ـ تقريبات القائلين برد المثل:

الاول: ان ذمة المدين مشغولة بما اشتغلت به من العملة، وهو مثل ما اذا اشتغلت ذمته بالمتاع والعروض. وكما لاريب في عدم اشتغال الذمة بأزيد من المقدار الذي كانت العروض مشغولة به وأنها لا تتغير لمجرد رخص القيمة وقلتها فكذلك هنا.

وهذا أهم إشكال متصور في البين؛ فاذا غصب عيناً مثلاً فان عليه ارجاع العين حتى لو انخفض سعرها، فكذلك النقد بلا فرق في ذلك.

ولكن رأينا من قبل ان الفقهاء لا يتفقون على مجرد اعادة العين اذا كان هناك فارق معتد به في القيمة لاختلاف الزمان والمكان، باعتبار ان المنظور اليه هو القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية وهما مختلفان. على اننا ذكرنا ان هناك فرقاً كبيراً بين النقد والمتاع باعتبار ان مصب النقد على قيمته المالية، ويتجلى هذا بشكل واضح جداً في الاوراق النقدية التي لا تحمل اية منافع استعمالية. فلا معنى لقياس الاوراق النقدية بالامتعة.

ولا ينبغي ان يقاس نقص قيمة الامتعة على زيادتها، فان هناك اموراً اخرى تلحظ في البين من قبيل التمسك بقاعدة الثبات في الملكية بالنسبة للغاصب باعتبار بقاء العين نفسها على ملك مالكها الاول لو كانت باقية. وبعد تلفها فانه ملزم بأشدّ الحالات (وهي قاعدة مقبولة لدى اغلب الفقهاء)[1].

نعم يمكننا ان نلتزم باخذ الزيادة بعين الاعتبار بالنسبة للنقود الورقية.

الثاني: هناك بعض الرويات التي تنفي الفارق في السعر من قبيل:

أ ـ رواية العباس بن صفوان (في رجل استقرض دراهم من رجل وسقطت تلك الدراهم او تغيرت ولا يباع بها شيء أ لِصاحب الدراهم الدراهم الاولى او الجائزة التي تجوز بين الناس؟ فقال عليه السلام:

---

١ ـ راجع السرائر لابن ادريس: ص٢٧٦، مفتاح الكرامة، ج٦ ص٢٣٥. وقد رفضها البعض كالسيد الخوئي (راجع مصباح الفقاهة ج٣ ص١٦٣).

(لصاحب الدراهم الدراهم الاولى)[١].

ب - رواية يونس: كتب إلى ابي الحسن الرضاعليه السلام انه كان لي على رجل عشرة دراهم وأن السلطان اسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم اغلى من تلك الدراهم الاولى ولها اليوم وضيعة فأي شيء عليه؟ الاولى التي اسقطها السلطان او الدراهم التي اجازها السلطان؟ فكتب: لك الدراهم الاولى[٢].

ولكن جاءت رواية صحيحة عن يونس نفسه يقول فيها: (كتبت إلى الرضاعليه السلام ان لي على رجل ثلاثة آلاف درهم وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الايام، وليست تنفق اليوم فلي عليه تلك الدراهم باعيانها او ما ينفق بين الناس؟ قال: فكتب الي: لك ان تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما اعطيته ما ينفق بين الناس)[٣].

ويبدو ان الكليني والصدوق والطوسي حلوا هذا التعارض الظاهري بالقول بانه متى كان له عليه دراهم بنقد معروف فليس له الا ذلك النقد، ومتى كان له عليه دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فانما له الدراهم التي تجوز بين الناس[٤].

اما المرحوم محمد تقي المجلسي والد العلامة المجلسي صاحب البحار، في شرحه على (من لا يحضره الفقيه) فهو بعد نقله خبر صفوان ثم خبر الصفار ونقله وجه جمع الشيوخ الثلاثة فيقول:

«ما ذكره المصنف ممكن، ويمكن ان يكون الخبران الاولان في القرض كما هو مصرح في خبر صفوان، وهذا الخبر من ثمن المبيع مثلاً لان الزيادة والنقصان حرام في القرض فيمكن ان تكون الدراهم الجائزة اقل وزناً كما هو المتعارف الآن، فلو اعطاه تلك الدراهم لزم الربا بخلاف الثمن فانه منصرف إلى الجائز بين الناس»[٥].

وسواء صح هذا الجمع بين الصنفين من الروايات ام لا فان الملاحظ ان الفارق في السعر يبدو طفيفاً، وقد جاء التعبير عنه بكلمة (الوضيعة) وهو غير موردنا، اذ لعله لوجود التسامح العرفي في البين، ثم ان الرواية المعللة تنسجم اكثر مع ما قلناه من التركيز في النقد على العنصر التبادلي.

وعلى اي حال فلا يقاس موردنا (الاوراق المالية) الذي لا نظر فيه الا إلى الجانب التبادلي على

١، ٢، ٣، ٤ - وسائل الشيعة: ج ١٢ ص٤٨٨.

٥ ـ روضة المتقين: ج٦ ص٥٤٨.

هذه الموارد. هذا ومما يذكر استطراداً ـ أن صاحب الجواهر ذكر ـ بعدما أيد استحقاقه للدراهم الاولى خلافاً لرأي الصدوق في المقنع اذا وجب التي تجوز بين الناس ـ انه من الممكن حمله على مهر الزوجة او ثمن المبيع ولكنه رده بان حكمهما حكم القرض ثم طرح امكان ثبوت الخيار في المعاملة بها مع عدم العلم لانه كالعيب بالنسبة إلى ذلك[١].

هذا وهناك روايات تنفعنا في البين من قبيل:

أـ مكاتبة محمد بن الحسن إلى ابي محمدعليه السلام: رجل استأجر أجيراً يعمل له او غيره وجعل يعطيه طعاماً وقطناً وغير ذلك ثم تغير الطعام والقطن عن سعره الذي كان اعطاه إلى نقصان او زيادة ايحتسب له بسعر يوم اعطاه او بسعر يوم حسابه؟ فوقععليه السلام: يحتسب له بسعر يوم شارطه فيه ان شاء الله[٢].

ب ـ في رجل كان له على رجل مال فلما حل عليه المال اعطاه به طعاماً او قطناً او زعفراناً ولم يقاطعه على السعر، فلما كان بعد شهرين او ثلاثة ارتفع الطعام والزعفران والقطن او نقص، بأي السعرين يحسبه لصاحب الدين، سعر يومه الذي اعطاه وحل ماله عليه او السعر الذي بعد شهرين او ثلاثة يوم حسابه؟ فوقععليه السلام: ليس له الا على حسب سعر وقت ما دفع اليه الطعام ان شاء الله[٣].

والملاحظ ان امثال هذه الروايات تؤكد على القيمة والسعر الذي تحمله السلع يوم ايصالها إلى الآخرين حتى ولو لم يتم نقلها بعد اليهم باعتبارها اجرة عمل او وفاء لدين، فالملحوظ هو قيمة يوم الدفع؛ وهناك مجال للمناقشة في مثل هذا التأييد.

الثالث: ما رواه الخمسة عن ابن عمر قال: (اتيت النبيصلى الله عليه وآله فقلت: انا رجل ابيع الابل بالنقيع فابيع بالدنانير وآخذ الدراهم وابيع بالدراهم وآخذ الدنانير. فقال: لابأس ان تأخذ بسعر يومها مالم تفترقا وبينكما شيء).

فابن عمر كان يبيع الابل بالدنانير أو بالدراهم وقد يقبض الثمن في الحال وقد يبيع بيعاً آجلاً وعند قبض الثمن ربما لايجد مع المشتري بالدنانير الا دراهم وقد يجد من اشترى بدراهم ليس معه

١- جواهر الكلام: ج٢٥ ص١٦٦.

٢- وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٠٢.

٣- وسائل الشيعة: ج١٢ ص٤٠٢.

الا دنانير، أفيأخذ قيمة الثمن يوم ثبوت الدين ام يوم الاداء؟ فبين عليه السلام: ان العبرة بسعر الصرف هو يوم الأداء. واعتبره الدكتور السالوس اصلاً في ان الدين يؤدى بمثله لا بقيمته.

والظاهر انه لا دليل فيه على ما نحن فيه، ويكفينا الفرق الكبير بين النقدين والاوراق، على ان الفارق الكبير غير متصور هنا والباقي متسامح به عرفاً لتحقيق الاستقرار السوقي، ثم ان احتمال الصلح هنا كبير وهناك مجال كثير للحديث حول هذا الموضوع وهذه الرواية.

الرابع: الاستدلال بالاجماع، وقد رأينا انه لا اجماع في البين، ثم انه اجماع له مدركه ودليليته ولا حجة فيه لدى الامامية.

الخامس: القول بان القبول بهذا يعني دخول الجهالة المفضية إلى النزاع والخلاف، الا ان هذا لو تم فهو يتم ايضاً في القيميات التالفة ومع ذلك يلتزم الجميع بدفع القيمة ولانزاع بعد الرجوع إلى الزيادة والنقصان معاً.

والحقيقة هي اننا نستطيع ان نلتزم بالاثنين معاً على ضوء القدرة الشرائية لكل منهما بملاحظة العدل العام ولا مانع في ذلك، اذا كان التغيير فاحشاً.

السادس: قيل ان التضخم من مساوئ النظام النقدي المعاصر، فهل المقترض هو الذي يتحمل هذه المساوئ؟ ولماذا لا نبحث عن نظام نقدي اسلامي نقدمه للعالم؟

ومثل هذا لا يمكن أن يعد اعتراضاً وجيهاً بعد التسليم بالأدلة المذكورة. نعم علينا ان نقدم البديل الإسلامي للعالم للتخلص من مثل هذه المساوئ.

السابع: وقيل ان القرض عقد إرفاق له ثوابه وجزاؤه من الله عزّوجلّ وقد ينتهي بالتصدق (وإن تصدقوا خير لكم) فكيف اتجهت الأنظار إلى المقترض بالذات ليتحمل فروق التضخم.

والحقيقة هي ان الآيات التي منعت من الربا في القرض او المعاوضة قررت مبدأ العدالة (لا تَظلمون ولا تُظلمون) والمدعى لهذا الرأي يركز على اقتضاء العدالة لذلك على ان الدليل اضيق من المدعى لأنه يختص بعقد القرض فقط والمدعى يشمل كل مبلغ مؤجل.

الثامن: ان تغيير قيمة النقود لا يظهر في القروض والديون فقط وإنما يظهر أيضاً في عقود اخرى، فمؤجر العقار مثلاً في معظم البلاد الإسلامية ليس من حقّه انهاء واسترداد ما يملك إلّا بموافقة المستأجر، ولهذا يمتد العقد عشرات السنين، وقد تصبح قيمة الايجار لا تزيد عن واحد واثنين في

المائة من قيمة النقود عند بدء العقد.

ونحن لم نستطع ان نتعرف على وجه الاستدلال هنا وهل نستطيع ان نحاكم الإسلام على ضوء قوانين وضعية؟ فإذا ما افترضنا ان الالزام جاء من حكومة اسلامية كان من الطبيعي أن يلاحظ الحاكم الشرعي مقتضيات العدالة الإسلامية فيفترض شروطاً للتخلص من عوارض التضخم.

التاسع: علينا أن نعمم هذا المعنى لمجمل الحياة، فالموظف الذي يبقى راتبه ثابتاً لا يستطيع أن يفي بمقتضيات الزيادة العددية التي تعوّض نقص القيمة ما لم نعمل على تعويضه شخصياً عمّا أصابه. وهذا امر طبيعي يجب الالتفات إليه إلاّ أنه لا يمكن أن يؤثر في نتائجنا[١].

العاشر: وقيل: ان المالية الاعتبارية للأوراق النقدية منتزعة من اعتبار من بيده الاعتبار وهي مالية غير مضمونه، وبتعبير آخر فإن العين بما لها من الخصوصيات تكون في العهدة إلى حين الأداء وهي في الفرض حين الأداء لا قيمة لها فلا وجه لتدارك القيمة ـ قيمة يوم الأخذ والفائت إنما هو اعتبار المعتبر لا شيء من المأخوذ[٢].

وهذا الأمر غريب حقاً وذلك ان حقيقة الأوراق النقدية ليست سوى الاعتبار المعطى من قبل المصدر، فإذا جردناها منه فلا قيمة لها ولا خصوصيات.

٥ ـ الرأي النهائي في المسألة:

يتبين لنا مما سبق:

١ـ اننا نميل إلى اعتبار الاوراق النقدية من القيميات الا إذا اتفقت وحداتها وأفرادها على قيمة واحدة.

٢ـ ان السيرة العرفية المقبولة شرعاً ترجح استقرار النظام التعاملي على الاختلاف اليسير في السعر فهي تلغيه عرفاً.

٣ـ ان الاحتياط يقتضي المصالحة في ما إذا كان الفرق كبيراً وهو سبيل حسن في حالات

١- لمعرفة تفاصيل أمثال هذه الاعتراضات، راجع مقال الأستاذ الدكتور السالوس في مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثالثة من ص١٨٠٩ ـ ١٨١٥.

٢- المسائل المستحدثة للروحاني: ص٣٦.

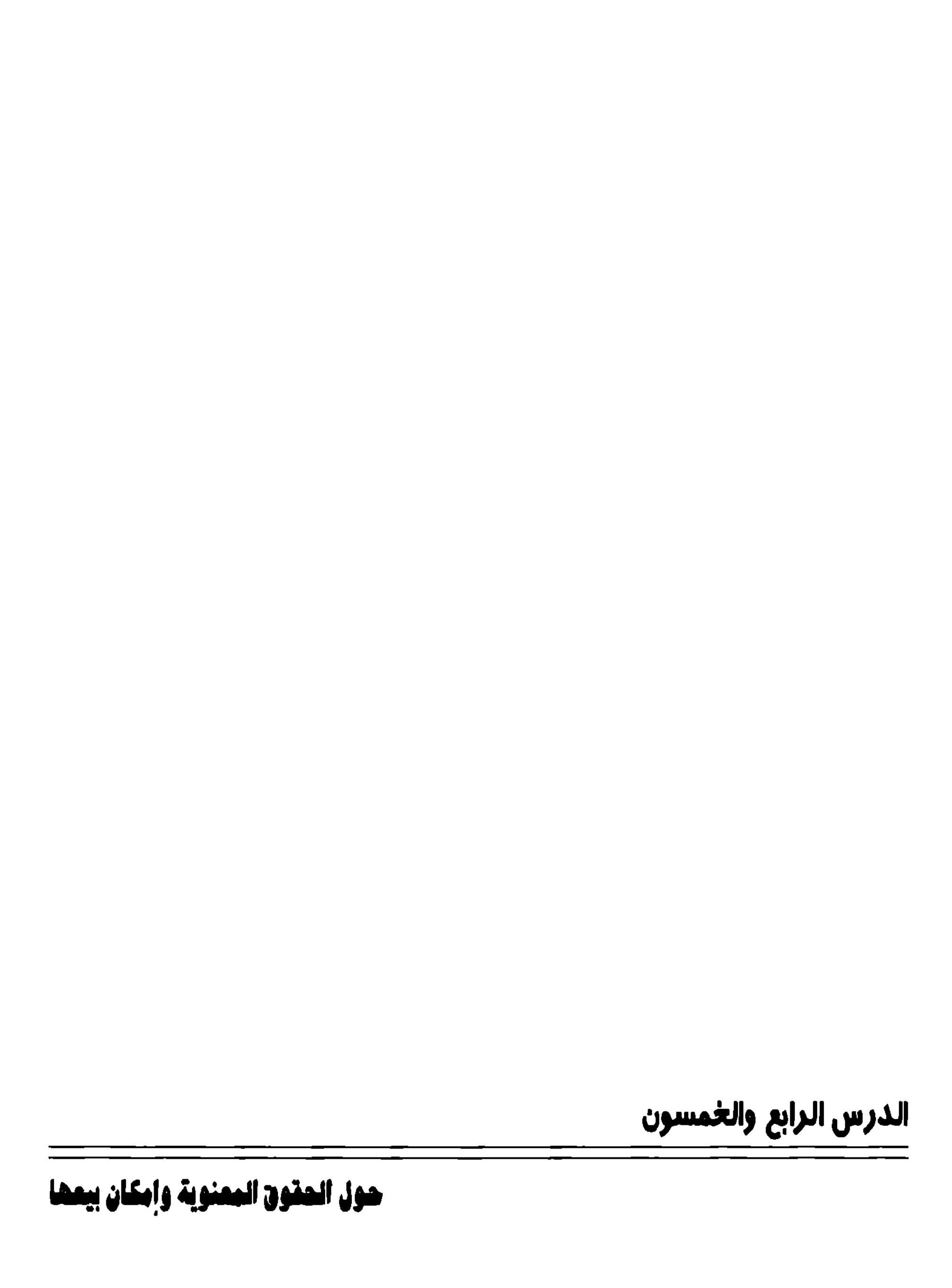
الاقتراض والمهور والديون.

٤ـ اما في حالات الغصب فيلزم الغاصب بأشد الحالات (وفق القاعدة المقبولة من قبل اغلب الفقهاء).

٥ـ للدولة الإسلامية ان تفرض سبيل الاحتياط في مختلف الحالات بعد ان كان صدر الأدلّة يتسع لذلك. (وقد رأينا المرحوم صاحب الجواهر يسلك هذا السبيل فيلزم بالاحتياط في بعض الصور)[١].

واللّه أعلم.

١- جواهر الكلام: ج٢٥ ص٢١.



الدرس الرابع والخمسون

حول الحقوق المعنوية وإمكان بيعها

نجد من الضروري قبل البحث في هذا الموضوع ان نتحدث ـ بشيء من الاسهاب حول الحق في الاسلام، لان ذلك يلقي اضواء نافعة على الموقف في مسألتنا (بيع الحقوق المعنوية).

الحق في اللغة هو الثبوت، ولذا يطلق على الباري جل وعلا: فهو تعالى الحق والمطلق.

ويطلق على الخبر المطابق للواقع، والكون كله يقوم بالحق اي بمقتضى الرحمة الالهية، والحاجة الواقعية له. وعلى غرار هذا المعنى الواقعي انتزع مفهوم اعتباري وثبوت اعتباري وذلك لتنظيم العلاقات الاجتماعية.

ويمكن القول بان الحق يجب ان يمتلك بعدين:

أـ النشوء من حالة واقعية (تركيب تكويني، مصلحة واقعية).

ب – اعتبار شرعي أو عقلائي.

وهنا بحث مفصل عن مناشئ الحق الواقعية يرجعها الى الفطرة من جهة والمصالح الاجتماعية الواقعية للانسان من جهة اخرى. ولا مجال هنا للتعرض الى معايير تشخيص كون الحق واقعياً وانسانياً واجتماعياً، وإلى اصول الحقوق الانسانية.

اما مناشئ الحق الفقهية فيمكننا ان نقرر باختصار ان المناشئ التي تقررها الشريعة للحق متعددة واهمها:

١ـ العقد، كالبيع. ٢ ـ الارادة المنفردة، كالوصية ان لم نقل بلزوم القبول فيها.

٣ـ العمل غير الشرعي، كأنماط الجنايات. ٤ـ الشريعة مباشرة، كحقوق النفقة والقسمة

والتحجير وامثالها. ٥ ـ القانون الصادر من قبل الحاكم الشرعي وفق المصلحة العامة.

٦ـ العرف.

ولكي يتوضح المقصود نقول: ان هذه المناشئ وغيرها (كالإثراء بدون سبب مثلاً، حيث يثبت حق لمن عمر بيتا آيلاً للسقوط على اصحابه لا بقصد التبرع ـ لو قلنا بثبوت الحق بذلك ـ) تصدر من الشريعة نفسها، فهي تارة تتدخل مباشرة لتقرير الحق، واخرى تجعل الحق متوقفا على منشأ معين، ولكن الامر الذي يجب التركيز عليه هو الحق العرفي. فلو تعارف الناس على حق ما فهل يمكن تصحيحه كحق شرعي مقرر عبر عمومات شرعية؟

ولن نبحث الآن في الموضوع وانما نتركه لبحث ماهو الاصل عند الاختلاف في الحق، ولكننا نشير الى ان الحقوق العرفية على نوعين:

الاول: مايمتد بشكل طبيعي الى حياة المعصوم عليه السلام ولا نجده ينهى عنه فيكون مقرراً من قبله من جهة؛ وتشمله من جهة اخرى عمومات (اوفوا بالعقود) او (المؤمنون عند شروطهم) لو قلنا بشمولها للمرتكزات العرفية بين الناس ولم نقصرها على الشروط ضمن العقد، و (احل الله البيع) وامثال ذلك فهذا لا كلام فيه.

الثاني: ماتعورف عليه في العصور المتأخرة وهو الذي يجب التركيز عليه، اذ لا معنى للاستدلال بالتقرير عليه ويبقى البحث عن شمول العمومات له، وهو ماسيأتي ان شاء الله تعالى.

الحكم والحق:

الحكم هو الجعل التكليفي او الوضعي ويتعلق بفعل الانسان منعا او رخصة او ترتب أثر، وهو لايسقط بالاسقاط ولا معنى لنقله، فامره بيد الشارع؛ نعم يستطيع المكلف ان يخرج عن موضوع الحكم فيسقط الحكم حينئذ بهذا الخروج لا بالاسقاط كما هو واضح.

اما الحق فيطلق تارة في قبال الملك، واخرى بما يرادفه، وهو بمعنييه سلطنة مجعولة للانسان من حيث هو على غيره ولو بالاعتبار من مال او شخص او هما معاً. واعتبر احياناً مرتبة ضعيفة من الملكية.

وله طرفان: ذو السلطنة، والمسلط عليه. وقد يكون مستقلا بنفسه كحق التحجير، وقد يتقوم بغيره

كحق المجني عليه على الجاني، وحق القصاص. وقد يتحد ذو السلطنة والمسلط عليه كملكية النفس (والفرق اعتباري) في قوله تعالى ـ حكاية عن موسى ـ :﴿اني لا املك الا نفسي وأخي﴾.

الحق والملكية والسلطنة:

اختلفت المواقف حول العلاقة بين هذه المصطلاحات، فنقل عن بعض العلماء انه كان يقول بوحدتها، وعن عدة من المحققين ان الحق مرتبة ضعيفة من الملكية وله ماهية منفصلة عنها.

وذكر السيد الطباطبائي في تعليقته على كتاب (المكاسب) للشيخ العلامة الانصاري ان الحق نوع من السلطنة والملكية.

وذكر المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني ان الحق يختلف باختلاف الموارد ولذا تختلف آثاره، فحق الولاية والوصاية والتولية المعتبر فيه هو نفس الولاية والوصاية واضافة الحق اليها اضافة بيانية. وحق التحجير عبارة عن كون صاحبه اولى بالارض، وحق القصاص والشفعة والخيار عبارة عن السلطنة.

وركز الامام الخميني على كون الحق واحداً في الجميع، مستشهداً بالارتكاز العرفي، واعتبر الحق غير الملك والسلطنة، ذلك ان الحق قد يصدق في مورد لاتصدق فيه السلطنة والملك كحق السبق الى الوقف، وحق التحجير، ولو انتقل حق التحجير بالارث الى طفل فانه لن تكون هناك ملكية ولا سلطنة، كما ان السلطنة قد تعتبر وليس هناك حق او ملك كالسلطنة على النفس.

ويفرق المرحوم آية الله الصدر بينها أيضاً. والظاهر ان الملكية تعني الحق المطلق للسلطنة الا في موارد التحديد الشرعي، فكأنها سلطنة نشأت مطلقة.

اما الحق فبطبيعته نشأ محدوداً، وهذا ما يفسر قول المحقق الاصفهاني الآنف.

ثم انه لوحظت في الحق جهتان ـ من له ومن عليه ـ في الغالب، وليست الملكية كذلك. ومن هنا ندرك ان نزاعهم في الارض المحياة في محله. حيث دار النزاع عن ما تؤدي اليه ادلة الاحياء وهل هو الملكية او الحق الخاص؟

فمن قال بانه حق ذكر ان الارض تبقى على ملكية الامام وان اكتسب الفرد فيها حقا يستطيع معه استثمارها ومنع غيره منها مادام قائما بها، ولكن هذا لايمنع الامام من فرض الطسق عليه، وهو راى

الشيخ الطوسي والسيد بحر العلوم وتؤيده نصوص منها قول الامام (عليه السلام): «من احيا ارضا من المؤمنين فهي له وعليه طسقها».

ويميل السيد الصدر لهذا الراي لان التعارض المستحكم بين الطائفتين من النصوص الدالة على ذلك يحل بالرجوع الى كتاب الله حيث جعل طريق نقل الملكية (التجارة) ولم يذكر الاحياء فلا مناص من جعله مؤديا للاختصاص فقط والتفصيل في الامر يذكر في محله.

المصاديق المشتبهة بين الحق والحكم:

هناك مصاديق مشتبهة بين كونها حقوقا او احكاما من قبيل حق الرجوع في المطلّقة الرجعية، اذ قال المحقق القمي ومن تأخر عنه: انه حق يجوز الصلح عليه. وقال آخرون: انه حكم باعتبار بقاء العلقة الزوجية بضعف وتزلزل، فهو من قبيل جواز الرجوع في الاحكام الجائزة اما اذا لم نقل ببقاء العلقة الزوجية كان حقاً، وهو خلاف ظاهر قوله تعالى: ﴿**وبعولتهن أحقّ بردّهن**﴾؛ وهناك موارد مختلفة اخرى كثيرة من قبيل:

الاختلاف في الخيارات وهل هي حقوق؟ والاولوية بالسبق الى الاوقاف فهل هي حكم بتحريم مزاحمة السابقين ام هي حق؟ وكذلك جواز الصلح على حق اقامة الدعوى، وحق اليمين، وحق الغيبة وغيرها؛ وكذلك في النفقات يوجد خلاف بل وتمييز بين نفقة الزوجة لإطلاق الحق عليها في النصوص ونفقة الأقارب.

الاستعمالات العامة والفرق بين الحق والحكم:

ان كلا من الحق والحكم قد يستعمل استعمالات عامة فيشمل احدهما الآخر؛ فالحق يعني الثبوت وربما اريد به ثبوت الاعتبار فيشمل الحكم وربما عني بالحكم الحكم الوضعي وآثاره فشمل الحق؛ اما لو جعلنا احدهما في قبال الآخر فاننا نلاحظ:

اولاً ـ ان مفهوم الحق من المفاهيم ذات الاضافة فهو لأحد على احد ويضاف الى الشيء. اما مفهوم الحكم فهو مفهوم نفسي لا نسبة فيه الا للفاعل.

ثانياً ـ انه اخذ في الحق وجود سلطنة لصاحبه على ماعداه بعكس الحكم.

ثالثاً ـ ان الحكم لا يقبل الاسقاط والنقل والانتقال بعكس الحق في كثير من مصاديقه.

ثبوت الحق دون الملكية بالمعنى المطلق:

كثيراً مايثبت الحق دون الملكية بالمعنى المطلق؛ فهناك حق الاختصاص في الموارد التي لامالية لها شرعاً او عرفاً كاقتناء الاعيان النجسة فيوجد فيها حق اما للحيازة او لامتلاك الاصل كما لو مات الحيوان المملوك. وربما كان ثبوت هذا الحق باعتبار ماهناك من منافع متبقية.

وهناك حق التحجير: وهو عمل مقدمي لتشخيص المساحة التي يراد احياؤها ويتم بالنسبة للارض بتحجيرها وللبئر بحفرها (قبل الوصول للمعدن) والقناة قبل وصلها بالنهر، ويعتبر في هذا الحق ما يمكنه احياؤه اذ جاء في تذكرة الفقهاء ـ ج٢ ص٤٢٠ ـ: (ولا ينبغي ان يزيد المحجر على قدر كفايته ويضيق على الناس ولا ان يحجر مايمكنه القيام بعمارته فان فعل الزمه الحاكم بالعمارة، والتخلي عن الزيادة فيسلمها الى من يقوم بعمارتها) وهذا الحق ينتقل بالإرث، واختلف في امكان نقله بالبيع.

الاسقاط والنقل والانتقال:

تختلف الحقوق ـ بماهي ـ من حيث القبول للاسقاط والنقل والانتقال، فمنها: ما لايجوز فيها اي من ذلك كحق الولاية وحق الابوة وحق استمتاع الزوج وحق الجار وحق المؤمن.

ومنها: مايجوز فيه كل ذلك على المشهور، كحق الخيار والقصاص والرهانة والتحجير والشرط المطلق.

ومنها: مايسقط بالاسقاط ولاينقل ولا ينتقل، كحق الغيبة، والإيذاء بالضرب والشتم ـ ان كان من الحقوق ـ لانه يجب فيه الاستحلال فقط.

ومنها: مايسقط بالاسقاط وينتقل بالارث ـ على قول ـ ولا ينقل بالنوافل، كحق الشفعة للشريك.

ومنها: ما ينقل مجاناً لابعوض كحق القسم بين الزوجات لو قلنا بعدم امكان مقابلته بعوض.

وهناك اختلاف شديد حول كون بعضها حقوقا اصلا وحول آثارها من الاسقاط والنقل والانتقال.

منشأ الاختلاف:

ذكر ان منشأ الاختلاف يتلخص في كون الموجب للحق علة تامة وحينئذ لاتنفك عن المعلول

بسقوط او نقل كولاية الأب او يكون كالمقتضي فيمكن فيه التخلف. والواقع ان الامر راجع لكيفية الاستفادة من النصوص الشرعية التي تقرر الحق، ونوع الارتكاز العرفي له ان كان عرفيا ممضى من قبل الشارع.

ماهو الاصل في البين؟

ذكر الامام الخميني والسيد بحر العلوم في (بلغة الفقيه) انه لااصل معين في البين، ولذلك يجب الرجوع الى الاصول العملية عند التردد بين الحقية والحكمية.

ومقتضى الاصول العملية نفي الآثار الشرعية لانتقال الملكية، وذلك لانها مبتنية على التيقن بكونها حقوقا. اما عند الشك في قابلية الحق للاسقاط والنقل فيقال:

ان الحقوق ـ كما مرّ ـ قد تذكرها النصوص مباشرة وقد تستقى من العرف؛ اما الحقوق من النوع الاول فيتبع فيها النص الذي يذكرها وعند الشك لامجال الا للرجوع للاصول العملية، وقد رأينا أنها تقتضي عدم ترتيب الآثار الشرعية، لان الموضوع يجب تحققه اولاً، والتأكد من كونه مؤديا للأثر الشرعي ثانياً.

واما الحقوق من النوع الثاني وهي مايمكن تسميته بالحقوق العرفية فنقول فيها:

ان الحقوق العرفية تارة تكون سيرة عقلائية ممتدة الى عصر المعصوم فاذا لم يرد فيها نهي اطمأننا الى كونها مقرّة شرعاً بالاضافة الى شمول العمومات لها قطعاً، واخرى تكون اعرافاً مخترعة بعد عصر المعصوم وهذه بدورها يمكن تقسيمها الى حقوق عرفية نجد لها مايشابهها من الشرع واخرى لامشابه لها؛ كما يمكن تقسيمها الى اعراف لها سابقة مضادة لها وأخرى مخترعة تماماً.

والقاعدة في كل هذه الموارد ملاحظة مدى انطباق الخطابات العامة من قبيل (اوفوا بالعقود) وقد فسرت بالعهود وهي تشمل العهود والعقود العرفية ولاتنحصر بخصوص العقود في عصر المعصوم وانما تتجاوزها الى كل ما يمكن ان يدعى لدى العرف عقداً وعهداً، ومن هنا فتح الفقهاء باباً للعقود الجديدة ولم يدّعوا الامر ينحصر بالعقود المتعارفة في صدر الاسلام، وبذلك صححوا عقود العمل والتقاعد والتأمين وغيرها.

وعندما يعود العقد متعارفاً يصدق عليه العموم مهما كانت سابقته فاذا كان له مشابه شرعي كان أقرب للدخول في موضوعات العمومات الشرعية، وهذا المعنى سوف نتعرض اليه عند تطبيق هذا

المعنى على الحقوق المعنوية فان لها مايشابهما من العقود الشرعية.

هل يقبل الحق العوضية والمعوضية ام لا؟

ربما نجد من يرفض ان يكون الحق عوضا او معوضا في عملية البيع باعتبار ان البيع يعرف بانه(عملية تمليك للعوضين) وهو تعريف لا يأتي بالنسبة للحقوق لأنها غير الملك والسلطنة.

الا ان الحقيقة هي: ان الحقوق هي مراتب ضعيفة من الملكية ـ كما قلنا ـ، ومن جهة اخرى نقول بانه لايعتبر التمليك في ماهية البيع، فالوقف العام في بعض الحالات يباع الا أن ثمنه لايدخل في ملك احد، وكذلك في بيع الغلات الزكوية ـ على قول ـ فانه رغم عدم وجود التملك يصدق البيع بلا ريب. واذا امكن ان يكون الشيء عوضا امكن ان يكون معوضا ولا معنى للتفصيل بينهما.

ثم انه هل يصح اخذ العوض في قبال الاسقاط ويصدق معه البيع؟

الظاهر انه لا اشكال في جعل الاسقاط بالمعنى المصدري عوضا بل معوضا بمعنى جعل عمل صاحب الحق ملكا للطرف الآخر على عهدته كجعل الخياطة والكتابة بالمعنى المصدري على عهدة الخياط والكاتب.

ويمكن ان نؤيد هذا المعنى بملاحظة مسألة اسقاط الشرط بعوض وربما يمكن القول بان يجعل نفس السقوط عوضا او معوضا لأنه يكفي في طرف العوض كل مايصلح للعوضية وان لم يكن هناك نقل ـ كما يقول الامام ـ فانه لااشكال في صحة أن يؤجر الشخص عمل شخص آخر ليعمل عملا لشخص ثالث اولكنس المسجد حيث لاينتقل العمل للمستأجر.

ومهما كان الأمر فان هناك اسلوبا آخر للتعويض، وهو اسلوب (الصلح) بناء على كون الصلح ممكنا إجراؤه في كل مجال ولا يختص بحالات الخلاف ـ وهو مانقول به ـ.

بيع الحقوق المعنوية:

والاسئلة التي تطرح في البين هنا يمكن تلخيصها بما يلي:

١ـ هل هي حقوق شرعية او عرفية ام لا؟

٢ ـ هل هناك فرق بين هذه الحقوق ام لا؟

٣ـ هل يمكن تصحيح بيعها بالعناوين الاولية للاحكام ام نحن بحاجة للجوء للعناوين

الاستثنائية الى العناوين الثانوية او العناوين الولائية؟

فلنلاحظ الجواب على هذه الاسئلة على ضوء ماتقدم:

هل الحقوق المعنوية المعروفة اليوم هي حقوق مشمولة للعمومات ام لا؟

هناك رأيان متعاكسان في البين:

احدهما ـ وهو الرأي النافي ـ يؤكد على عدم كونه حقا مشمولا للعمومات باعتبار ان العرف لا يراه حالة طبيعية وحقاً صحيحاً وانما يراه اسلوباً من اساليب الاحتكار الذي لا مسوغ له، وبالعكس، فان العرف درج ـ بتأثير من امكاناته الفطرية ـ على التقليد وملاحظة ما انتهى اليه الآخرون ثم العمل على تقليده وبالتالي العمل على تطويره، وهذه حالة عامة سارية في شتى المجالات الانسانية وبها تتكامل شخصية الانسان الحضارية.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى فان الشخص اذا ملك الكتاب او الآلة المخترعة كان له الحق في التصرف فيها بما يشاء بمقتضى السلطنة التي حصلت له وإنّ منعه من استعمال هذا الحق لامجوز له شرعاً.

واذا استعرضنا كل منابع الحق التي أشرنا إليها فيما سبق نجد أنه لا يأتي اي منها في هذا المورد ولذا فلامعنى للقول بوجود هذه الحقوق.

والرأي الآخر ـ وهو الرأي المثبت ـ يؤكد من جهته ان هذه الامور اصبحت حقوقا عرفية معترفا بها بين الشعوب والدول وقام لها نظام ثابت معترف به رسميا بل وعاد انكارها امرا مستغربا، اما ادعاء كونها اعرافا جديدة فلا يضر بكونها مصاديق جديدة للعهود والشروط الشرعية والعمومات الواردة فيها وفي لزوم الوفاء بها.

ويؤيد هذا الجانب رأيه بذكر أمثلة من الحقوق الشبيهة بالحقوق المعنوية من قبيل حقوق المؤمن، وحقوق الجوار وأمثالها بل ربما يمكن القول بان الحقوق في أغلبها حقوق معنوية، بمعنى أنها ترجع الى شخصية صاحب الحق وكرامته وامتيازاته وتوابعه، والحقوق التي نبحث عنها داخلة في هذا الباب؛ فحق التأليف يعني أن يتمتع الانسان بسلطة على ما أنتجه؛ وحق العلامة التجارية يعني ان تتمتع الشركة بسلطة على تلك العلامة التي خدمتها وقوتها فهي بالتالي من توابع الملكية والسلطنة، تماما كما يقال من ان الانسان يملك نتيجة عمله باعتبارها امتداداً لشخصيته.

وعلى اي حال،

فان قلنا بتحقق هذه المصداقية جاءت تلك العمومات الآنفة وإلّا كان علينا ان نبحث عن سبيل آخر لتقرير الموقف النهائي وهذا مايدعونا للجوء للعناوين الاستثنائية.

هل هناك فرق بين هذه الحقوق؟

الظاهر انه لافرق بين هذه الحقوق فكلها أمور مخترعة لا سابقة لها عرفا وليس بينها ما يميزها عن بعضها من هذا الجانب، ولذا فان النزاع يأتي فيها جميعا على حد سواء.

هل يمكن التصحيح بالعناوين الاولية ام ان علينا اللجوء إلى العناوين الاستثنائية؟

قلنا سابقاً: ان تصحيحها وفقا للعناوين الاولية للاحكام متوقف على مصداقيتها لعنوان (الحق العرفي) مما يؤهلها للدخول كموضوعات للعمومات الشرعية وهو ما رأينا فيه من اختلاف، ومن هنا فنحن نعتقد ولو على سبيل الاحتياط باللجواء الى العناوين الاستثنائية وهي العناوين الثانوية، والعناوين الحكومية الولائية.

اما بالنسبة للعناوين الثانوية فيمكن ان يقال أنه في الموارد التي تنقض فيها هذه الحقوق يحدث ضرر نوعي بلاريب مما يجعل المورد من موارد (قاعدة لاضرر ولاضرار في الاسلام) الامر الذي لايسمح بهذا النقض.

ويمكن لاحد ان يناقش في هذا بالقول بان المورد قد يكون من موارد منع الاستغلال والاحتكار والربح الكثير لاغير وحينئذ فلا ملزم لعدم القيام به.

ومن هنا فأسلم الطرق هو سبيل العنوان الحكومي، ذلك ان ولي الامر بعد ان يلحظ المصلحة الاجتماعية في حماية حقوق التأليف والاختراع والعلائم التجارية وامثال ذلك ويرى غلبتها على المصالح الناتجة من عدم وجود هذه الحقوق فانه يحكم بشرعيتها ويعمم حكمه على الجميع ويصدر بشكل قانون مصوب من المجالس التقنينية؛ ولاريب في نفوذ حكمه في مثل هذه الموارد على مختلف الآراء في مدى صلاحية الحاكم الشرعي في تعميم احكامه الولائية ونفوذها.

والله اعلم.

الدرس الخامس والخمسون

حول حقوق التأليف والنشر والطبع

من المتعارف في الازمنة الأخيرة ان يحتفظ المؤلفون لانفسهم بحقوق التأليف، والناشرون بحقوق الطبع والنشر، فما هو الموقف من هذه الحقوق؟ وهل يحترمها الشرع الشريف ام لا؟

والبحث في هذا المجال تارة يتم على صعيد الحكم الاولي، واخرى على صعيد الحكم الثانوي.

اما على صعيد الحكم الاولي فنقول:

ان ما يوهم وجود هذا الحق بالعنوان الاولي هو انتساب الكتاب الى مؤلفه وطابعه وناشره بالنظر العرفي، وهذا الانتساب قد يتصورة البعض نوعا من الملكية او على الاقل نوعا من الحقوق القابلة للتعامل، وبالتالي يعد التصرف فيها بلا اذن صاحب الحق تصرفا فيما لا يرضى صاحبه وهو ممنوع شرعا بلاريب.

ومن الواضح ان هذا التخريج يعتمد على بناء العقلاء المقر في نظر الشرع فيجب التأمل في هذا الاساس.

ويجب ان لا يتوهم ان هذا البناء مما تم إقرار الشارع له، فانه واضح البطلان لما قلناه من أنه لم يكن متعارفا في زمان المعصوم حتى نكتشف إقراره له، ولم نعثر على نص خاص او عام يشمله مباشرة سلباً او ايجاباً.

وانما يجب التركيز على جانب الحقوق المستحدثة تماما كما هو الحال في العقود المستحدثة، فيقال مثلا انه اذا استحدث عقد من العقود ولم نجده منافيا لقاعدة مقدرة في الشريعة عاد مشمولا لقوله تعالى (اوفوا بالعقود) او العمومات المصححة الاخرى من قبيل قوله (إلّا ان تكون تجارة بينكم)

باعتباره عاد في نظر العرف مصداقاً للاتجار والتعامل، وعلى هذا القرار يقال انه اذا استحدث حق من الحقوق ولم يكن منافيا للقواعد الشرعية المقررة شملته عمومات احترام حقوق الناس وعدم الاعتداء عليها.

وعليه فهل يشمل هذا البحث موردنا هذا ام لا؟

اننا تارة نتحدث عن مرحلة ماقبل الطبع حين يتقدم مؤلف الى ناشر ويتعاقدان على طبع كتاب معين، واخرى نتحدث عن مرحلة ما بعد طبع الكتاب وانتشاره.

اما المرحلة الاولى فمما لاريب فيه ان مؤلف الكتاب يملكه وله الحق في التعاقد باي نحو شاء واشتراط ما شاء في هذا المجال، واذا تم التعاقد او على اي نحو تم تخريجه فان على الطرفين الاذعان للشروط دونما تخلف.

اما في المرحلة التالية وهي مرحلة ما بعد الطبع:

فقد نتصور ان الناشر يشترط على كل مشتر ان لا يقوم بهذه الاستفادة الخاصة وهي الاقدام على طبع الكتاب، وحينئذ فهذا الشرط نافذ على المشتري؛ واخرى نتصور انه يكتفي بتسجيل عبارة حقوق الطبع محفوظة وهي لا تعني اشتراطا وانما اعلانا عن الاحتفاظ بهذا الحق، والمفروض اننا نشك في وجود مثل هذا الحق ابتداء، بل ان ديدن العقلاء الاستفادة من افكار الآخرين ونشرها والاقتباس منها.

فاذا افترضنا عدم الاشتراط وصيرورة كتاب ما في ملك شخص فان له حسب الحق الاولي التصرف بالكتاب وتكثيره دونما مانع من ذلك.

هذا بحسب الحكم الاولي؛ اما العناوين الثانوية التي تمنع الآخرين من طبع الكتاب لو توفرت فيمكن ان تتصور على انحاء:

منها: ان يرى الحاكم الشرعي وولي الامر العادل وجود حق التأليف والنشر منعاً للتسيب، ورفعاً للاختلافات وما الى ذلك، فيسن قانونا في هذا الصدد، والمفروض ان لولي الأمر الحق في تحديد بعض المباحات للمصالح العامة، وحينئذ يعود القانون شرعياً يجب التقيد به والا عرض الناشر الثاني نفسه للعقوبة التعزيرية ويمكنها ان تكون هي مصادرة الكتب او ما الى ذلك، وبهذا يكون التحريم هنا

تحريماً ولائياً.

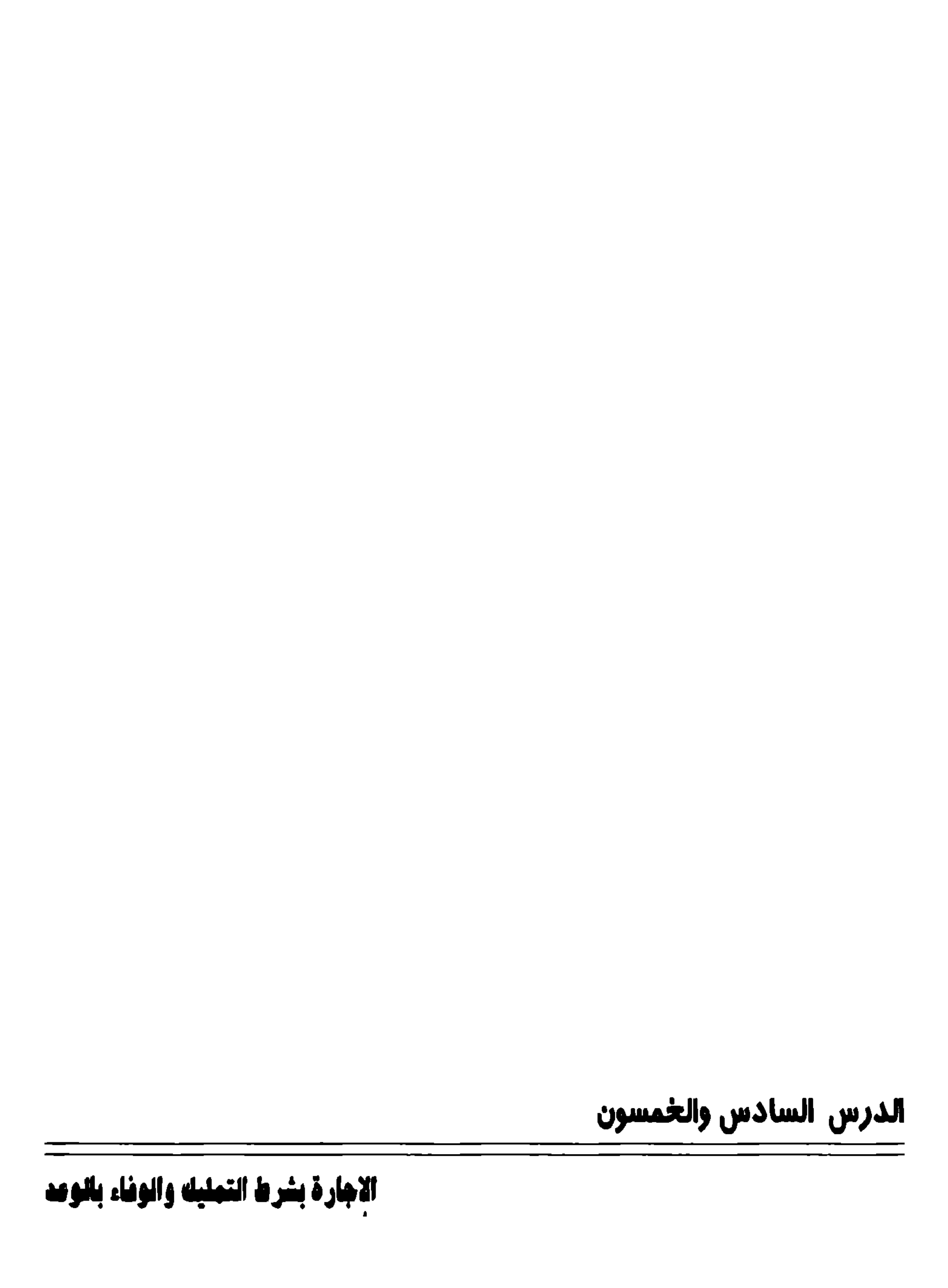
ومنها: ان يؤدي هذا العمل للاضرار بالمؤلف والناشر الاول، وهذا يدخله تحت عموم قاعدة (لاضرر ولا ضرار في الاسلام) فيعود عملاً غير مقبول شرعاً. وهذه الحالة غالبا ما تحدث نظراً لما في الطبعة الاولى من تكاليف باهضة لا تتحملها الطبعات الاخرى.

الا انه يجب التمييز هنا بين كون الضرر بمعنى سد ابواب تعويض الخسائر التي كلفتها الطبعة الاولى وكونه بمعنى المنع من الارباح الاكثر وفرة، فالاول اذا امكن جعله مصداقاً للاضَرر فان الثاني ليس مصداقاً له حتماً اللهم الا ان نفسر الضرر بسوء الحال وفتح الابواب على مصراعيها قد يؤدي الى سوء حال الناشرين الاوائل وربما اغلق باب الطبع وسد هذا المنفذ التعليمي الواسع الامر الذي يعود بالضرر التام على المجتمع وهو امر مرفوض.

على اننا يجب ان لا ننسى ما يؤديه احتكار الطبع والنشر ـ بدوره ـ من اضرار على عملية الثقافة العامة.

وعلى اي حال فالمسألة تتبع مسألة (الضرر) وتحققه في المورد ولا تشكل قاعدة عامة.
وخلاصة الحكم في المسألة: اننا لا نتصور حقا عقلائيا معترفا به للتأليف وللنشر اللهم الا اذا اشترط هذا المعنى في شرط او دخل تحت قانون حكومي شرعي او شملته قاعدة لا ضرر المنتجة للاحكام الثانوية.

والله العالم.



الدرس السادس والخمسون

الإجارة بشرط التمليك والوفاء بالوعد

الاجارة بشرط التمليك والوفاء بالوعد

قبل الدخول في مسألة مشروعية مثل هذا العقد نجد من الضروري ملاحظة طبيعة عقد الاجارة وامتلاك تصور عن قاعدة (المؤمنون عند شروطهم) وحكم الوعد الابتدائي تمهيدا للوصول الى الراي المختار في الموضوع.

حول عقد الاجارة

عرف عقد الاجارة بأنه «تمليك عمل او منفعة بعوض» او «تمليك منفعة عمل او عين بعوض» والاجارة لذلك شاملة لعقود كثيرة كعقود اجراء المشاريع (المقاولات) وعقود استخدام الموظفين، والخدمات الطبية والرفاهية والحمل والنقل وغيرها.

وربما جعلت الاجارة احد الاركان للحياة الاقتصادية في النصوص الاسلامية، فقد ورد عن الامام علي عليه السلام قوله: «ان معايش الخلق خمسة: الامارة والعمارة والتجارة والاجارة والصدقات، ولو كان الرجل منا يضطر الى ان يكون بنّاء لنفسه او نجاراً او صانعاً في شيء من جميع الصنائع لنفسه ويتولى جميع مايحتاج اليه من اصلاح الثياب ومايحتاج اليه من الملك فمن دونه فما استقامت احوال العالم بتلك ولا اتسعوا له ولعجزوا عنه ولكنه اتقن تدبيره لمخالفته بين هممهم وكلما يطلب مما تنصرف اليه همته مما يقوم به بعضهم لبعض»[1].

وتمتاز الاجارة عن البيع أنها تمليك منفعة وهو تمليك عيني، كما تمتاز عن عقود المزارعة

١، ٢ـ وسائل الشيعة: ج١٣، كتاب المزارعة باب ٢ حديث ١٠.

والمساقاة والمضاربة بعموميتها اولا وهي عقود لها موارد خاصة، وبأنها عقد تبادلي معلوم العوض دونها، كما تمتاز عن الجعالة بعموميتها ايضا في حين تختص الجعالة بالمنافع ولا تشمل الادوات، وكذلك تفترقان في مسألة اللزوم لان الاجازة عقد لازم دون الجعالة.

وهناك بحوث مفصلة عن اقسامها وشرائطها بالنسبة للمتعاقدين والعوضين واحكام الاجارة وامكان شرط الضمان فيها وعدمه، والاجارات المحرمة. ولكننا نكتفي بما اشرنا اليه.

قاعدة «المؤمنون عند شروطهم»:

وهي قاعدة ثابتة بادلة كثيرة، فقد جاء في كتاب (دعائم الاسلام) عنه ﷺ قوله: «المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله».

وفي كتاب غوالي اللآلي عن رسول الله ﷺ قال: «المؤمنون عند شروطهم» وفي صحيح البخاري وغيره من الصحاح «والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً».

وكذلك جاءت روايات عن اهل البيت بهذا المضمون، منها ما روي عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام، قال سمعته يقول: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عزوجل.

فالروايات بملاحظة كثرتها وعمل المسلمين بها في غاية الوثوق، ودلالتها ايضا واضحة تماماً، وهي ـ على سبيل الاجمال ـ تلزم كل مسلم بالثبوت عند التزاماته، والمراد من الثبوت ترتيب الأثر على الشرط.

ولما كان الشرط هو الالزام والالتزام صح ان يطلق على الاحكام الالزامية أنها شروط الله، ولذلك اطلق ﷺ الشرط على كون الولاء للمعتق لا للبائع في قصة شراء السيدة عائشة لبريرة حين قال (ان شرط الله أحق وأوثق) ولكن المعني به في هذه القاعدة هو الالتزام والوفاء به. والمراد من القاعدة حكم وضعي كمفاد قوله (اوفوا بالعقود) وهو ثبوت ما التزم به واستقراره عليه ولايقتصر المفاد على الالزام التكليفي فقط.

ثم ان هنا بحثا عن شمول مفهوم القاعدة للشروط والوعود الابتدائية وعدمه نؤجله الى موضعه من هذا المقال.

وننتقل الى بيان شرائط صحة الشروط الواقعة ضمن العقود وهي امور:

١ـ ان يكون مقدوراً.

٢ـ ان يكون له غرض معتد عقلائي.

٣ـ ان لايكون مخالفا للكتاب والسنة اي يحل حراما او يحرم حلالا.

والضابط ان لايكون نافياً لما أثبته الشارع او مثبتاً لما نفاه، فلو شرط ارتكاب محرم او ترك واجب خالف الكتاب والسنة قطعاً اما لو شرط عليه فعل مباح (بالمعنى الاعم).

وفي موضوع الشرط الذي يحرم حلالا وقع الاختلاف والبحث، فان دائرة المباحات هي التي تشملها الشروط فتلزم بها، فاين اذن مجال (تحريم الحلال) وقد قيل في ذلك انه اذا اشترط ترك نوع من المباح لافرد مصداق من مصاديقه وذلك بشكل دائم فهو يؤدي لشرط ترك الطبيعة المباحة من الحكم وهو مخالف للحكم المباح ويحوله الى حكم محرم باعتبار ان الحرمة تتعلق بطبيعة العمل في جميع الازمان.

وربما امكن القول بان هناك امورا أصر الشارع على اباحتها كالتمتع بالزوجات وأصل الزواج والطلاق والحرية نفسها فلا يجوز الغاؤها عبر شرط متضمن في عقد. وماذكروه من مجال لتحريم الحلال يدخل كمصداق من مصاديق هذه القاعدة.

٤ـ ان لايكون الشرط منافيا لمقتضى العقد، فلا معنى لاشتراط عدم التملك من قبل البائع في عقد البيع لانه خلاف مقتضى العقد بل ان لايكون الشرط منافيا للاثر الرئيس للعقد كاشتراط عدم الاستمتاع بالزوجة وربما كاشتراط عدم بيع السلعة مطلقا مره اخرى من قبل البائع الاول وكذلك ان لا يتنافى مع الاثر الشرعي المجعول للعقد كاشتراط الضمان في عقد الاجارة رغم ان اثرها الشرعي هو عدم الضمان ـ كما يدعى ـ .

٥ـ ان لايكون الشرط مجهولاً في معاملة تضر الجهالةُ بها كالبيع دون الصلح، وربما يقال بهذا الشرط في مطلق المعاملات بناء على تعميم النهي لكل المعاملات باعتباره انه ﷺ نهى عن مطلق الضرر وهذا امر لم يثبت.

٦ـ ان لايستلزم الشرط المحال كقوله: بعتك شريطة ان يكون مبيعا مني بنحو شرط النتيجة.

٧ـ التنجيز ـ على قول ـ .

وهناك شروط اخرى ربما اعتبرها البعض، إلا ان العمدة هو ماذكرناه؛ ثم ان الشروط على ثلاثة اقسام:

شرط الصفة، وشرط الغاية، وشرط الفعل. فاذا كان الاشتراط يتعلق بصفة في المبيع ـ مثلاً ـ ، كان شرط صفة؛ واذا كان الشرط يتعلق بنتيجة العقود والايقاعات ـ كاشتراط الملكية او اشتراط كون الزوجة مطلقة ـ سمي هذا شرط نتيجة او شرط غاية.

وهنا يقع الكلام في امكان وقوع هذا الشرط شرعا وعدم ذلك.

وهذه الامور قد تكون لها اسباب خاصة في نظر العرف وقد امضاها الشارع، والكلام هنا في امكان حصولها بالشرط وقد تكون اسبابها مفتوحة في نظر العرف بشكل يسع الاشتراط اي ان يكون الاشتراط سببا لحصولها.

ولاريب في أنها اذا كانت لاتحصل الا باسبابها الخاصة لم تقبل باشتراطها بالعقد بنحو شرط النتيجة، وان كانت تقبل الانفتاح على مثل الاشتراط فلا مانع من كونها بهذا النحو.

والكلام في الموارد المشكوكة في دخولها في اي من القسمين، فهل يمكن التمسك بعموم (المؤمنون عند شروطهم) او عموم (اوفوا بالعقود) بناء على كون الشرط جزءا للعقد؟

الظاهر انه من التمسك بالعمومات في الشبهات المصداقية وهو باطل وماقيل من اننا نحقق مصداقية هذه الموارد لتلك العمومات بعد اجراء استصحاب عدم كون الشرط مخالفا لكتاب الله امر غير صحيح، لان مثل هذا الاستصحاب اما لايجري اذا كان بالمعنى النعتي لعدم الحالة السابقة او يجري ولكنه من الاصل المثبت وليس الاستصحاب حجة فيه.

وعلى أي حال فان قاعدة الاشتراط (المؤمنون عند شروطهم) لاتثبت لنا أن هذه النتيجة مشروعة الحصول بسبب الاشتراط وانما غاية ما تؤكده هو ان الشرط صالح لأن تنشأ به المضامين المشروعة في نفسها. وهناك محاولات جرت لحل هذا الاشكال.

اما شرط الفعل فالمراد به تعلق الشرط بفعل اختياري مقدور للمكلف جامع للشرائط السابقة، وقد اختلفوا حينئذ في وجوب اتيانه بالفعل او قدرته على التخلف وثبوت الخيار للمشروط له تبعاً

لذلك.

قيل هنا بان معنى الثبوت عند الشرط هو وجوب العمل وفق الالتزامات، كما أن وجود فعل الأمر في بعض الروايات يؤكد ذلك من قبيل قول الامام عليه السلام ـ في رواية اسحق بن عمار: (من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به) والامر ظاهر في الوجوب.

وقد عبر المرحوم المرزا النائيني عن ذلك بان وجوب الوفاء بالشرط تكليفا لم ينكره احد وانما الخلاف والبحث في أمر آخر وهو انه هل الشرط يوجب ويثبت حقاً للمشروط له على المشروط عليه كي يكون وجوب الوفاء من آثار ذلك الحق أم لا يوجب ذلك، بل أثر الشرط وفائدته هو قلب العقد اللازم جائزاً وذلك لإناطة اللزوم بالوفاء بالشرط وايجاد الفعل الملتزم به فان لم يف به فلا لزوم وهذا ماذهب اليه الشهيد (قد).

وعلى أي حال فالظاهر هو لزوم الوفاء بهذا الشرط وامكان الاجبار عليه من قبل الدولة من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولاينافي هذا امكان الاسقاط من قبل من له الحق فان الاجبار هي الحالة الطبيعية اما التنازل عن الحق فهو ينفي موضوع الاجبار.

وهناك احكام اخرى للشرط لانرى ضرورة للتعرض لها الآن.

حكم الوعد الابتدائي:

هناك حالات متصورة للوعد تتلخص بما يلي:

اولاً: الوعد العادي الذي يعد به المسلم المسلم الآخر.

ثانياً: الوعد الذي يعقده على نفسه ويلتزم به بقوة دون ان يترتب على نقضه أثر.

ثالثاً: هذا الوعد مع ترتب أثر من نوع ما على نقضه.

رابعاً: الوعد المعطى كشرط ضمن عقد من العقود.

فهل الوعد في كل هذه الحالات ملزم او يختص الالزام ببعضها دون الآخر؟

مايمكن ان يطرح هنا من ادلة هو:

اولاً: أدلة الوفاء بالوعد، وهي كثيرة واضحة ولا داعي لذكرها، الا انه يقال في قبالها ان اللزوم فيها أخلاقي محض وليس فيها الزام تكليفي او وضعي.

ثانياً: قوله تعالى: (اوفوا بالعقود) بناء على تفسير العقود بالعهود، الا أن الظاهر فيها أنها تركز على العهود العقدية او العهود التي فيها التزامات قوية فلا تشمل النوع الاول قطعا كما تشمل النوع الرابع الممضى شرعا وعرفا قطعا وفي شمولها للنوعين الوسطيين كلام.

وقد قيل ان العقد عهد موثق ـ كما حكى عن الكشاف ـ ورأى آخرون ان التوثيق ليس من جملة معناه فيكفي الربط باي نحو كان، وفسروا العقد بالمعنى الاستعاري بانه مطلق المعاملة بلحاظ الربط الاعتباري المتبادل.

وقد يشكل على عموم آية الوفاء بالعقود بان المراد منها العقود المعهودة آنذاك وليس كل عقد او عهد، الا ان الاشكال في غير محله لعموم اللفظ وليس هناك ما يصلح للقرينية الصارفة عن العموم، ويتوضح العموم بملاحظة طبيعة الخطاب القرآني الشامل للبشرية.

الظاهر من الآية الشمول للنوعين الوسطيين وان ادعي الاجماع على خروجهما من دائرة شمول الآية باعتبار عدم الالزام الشرعي فيهما، ولما كان خروج هذه الانواع الثلاثة يعني تخصيص الاكثر ـ وهو مستهجن عرفاً ـ فان ذلك يوضح ان الآية لم تشمل من الاول الا النوع الرابع. ولكن قد يقال في قبال ذلك اننا لو سلمنا الاجماع المدعى لانسلم بان خروج الكثير من افراد قاعدة ما مع بقاء كثير من الافراد امر مستهجن لغويا. ولذلك نبقى مع هذا الظهور. ومثل هذا الاجماع لم يثبت لدينا.

ثالثاً: قاعدة «المؤمنون عند شروطهم» وقد فسرت الشروط هنا بالوعود والعهود، ولما كانت الكلمة هنا مطلقة غير مقيدة امكننا تعميمها لكل الانواع ولا أقل من شمولها لما عدا الاول باعتبار ان الشرط ايضا فيه صفة التوثيق.

وقد ادعي ان لفظ الشرط نفسه يستدعي اقترانه بعقد ومعاملة او أمر آخر، لان المشارطة هي المقارنة، ولأنه لو شمل كل هذه الانواع لاستلزم تخصيص الاكثر بعد الإجماع القائم على عدم وجوب الالتزام بالشروط غير الواردة ضمن العقود، وتخصيص الأكثر مستهجن.

ولكننا قلنا ان مثل هذا التخصيص ـ لوتم ـ مع بقاء كثير من الافراد تحت العام ليس مستهجناً، على اننا يجب ان نحقق معقد الاجماع المدعى وهل هو النوع الاول ام يشمل كل وعد وشرط لايقترن بعقد؟ ولا دليل على هذا الشمول ولا اقل من الشك والاقتصار على القدر المتيقن هذا بالاضافة لعدم تأكدنا من تحقق هذا الاجماع خصوصا اذا لاحظنا مخالفة للبعض له وخصوصا

بالنسبة للنوع الثالث.

ويشهد لعموم معنى الشرط مارأيناه من استعماله في كل عهد حتى في عهد الله حيث سمي حكم الله بالشرط، وسمي الخيار شرطا كما في قول الامام (الشرط في الحيوان ثلاثة ايام)[١] وقوله في رواية منصور بن يونس (فليف للمرأة بشرطها)[٢] وأطلق الشرط على النذر أو العهد.

الا ان الانصاف ان معقد الاجماع يتناول النوع الثاني ايضاً، فالعرف يعهده وعداً ابتدائياً لافرق بينه وبين اي وعد آخر الا بشيء من التوثيق، في حين يرى النوع الثالث عهداً وشرطاً كاملاً، ومن هنا نقول بلزوم الوفاء به ـ ولو على سبيل الاحتياط ـ الا ان يكون شرطا احل حراما او حرم حلالاً.

الاجارة بشرط التمليك:

يمكن تصوير العملية ـ على ضوء الواقع القائم ـ بصورتين:

الاولىٰ: ان تقوم شركة او بنك ببناء مساكن ثم تأجيرها للافراد بشرط أن يملكوها بعد دفع مبالغ الاجارة في المدة المعينة.

الثانية: ان يقوم الاشخاص المحتاجون لاكمال بناء بيوتهم مثلا ببيعها للبنك ثم يقوم البنك بتأجيرها لهم الى مدة معينة شريطة ان يملكوها بعد انتهاء مدة الايجار.

والصورة الاولى مؤداها عقد واحد للايجار متضمن لشرط التمليك في حين تؤدي الصورة الثانية الى مايلي:

١ـ بيع الفرد بيته للبنك.

٢ـ وعد الفرد للبنك بانه سيستأجر البيت طبق المبلغ والمدة المعينة بشرط التمليك.

٣ـ وعد البنك للفرد بانه سيؤجر البيت طبق المبلغ والمدة المعينة بشرط التمليك.

٤ـ تأجير البنك للشخص الى مدة مسينة بمبلغ معين شريطة التمليك عند انتهاء المدة.

والصورة الاولى ـ كما هو واضح ـ اقل اشكالاً من الصورة الثانية ـ وهي المتداولة ـ وسوف نبحثها اولا ثم نبحث الاخرى.

١- وسائل الشيعة: كتاب التجارة، الباب الرابع من أبواب الخيار.

٢- وسائل الشيعة: كتاب النكاح، الباب ٢٠ من أبواب المهور.

وهي لاول وهلة لايبدو فيها اشكال الا ان الكلام فيها في مجالين:

الاول: كيف يتم اشتراط التمليك؟ وهل ذلك بنحو شرط الفعل (التمليك) اوهو بنحو شرط النتجة (التملك)؟

الثاني: هذه المعاملة هل تدخل تحت عنوان عقدين في صفقة ام لا؟ وما حكمها لو كانت كذلك؟

اما للبحث الاول فقد ذكرنا من قبل شرائط صحة الشرط ونحن نرى أنها متوفرة هنا جميعا ولا مانع من اشتراط التمليك سواء كان ذلك بنحو شرط النتيجة او شرط الفعل. فاذا كان الاشتراط بنحو شرط النتيجة من باب ان التمليك وان كانت له اسباب خاصة في نظر الشارع الا أنه من المتعارف بشكل واسع ان يحصل من خلال الاشتراط ضمن عقد، بل ان العرف يرى حصوله بالمعاطاة الخالية من اي صيغة وهذا عرف ممضى من قبل الشارع، وليس التمليك كالطلاق والعتق وامثالهما مما يحتاج الى صيغة خاصة.

اما لو شك احد في قبول مسألة التمليك لمثل هذا التسبيب وعدمه فلا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وتصحيح هذا الاشتراط، وحينئذ فليس هنا الا الرجوع لاشتراط الفعل، واشتراط الفعل ـ اي قيام المالك بالتمليك ـ مما لا اشكال فيه الا ما مر من الخلاف في كون هذا الاشتراط موجبا للزوم الوفاء بالشرط او أنه يؤدي فقط الى حصول الخيار للمشروط له عند عدم وفاء الملتزم بالشرط به، وقد اخترنا وجوب الوفاء تبعا لظاهر النصوص، وحينئذ يضمن المشروط له قيام البنك بتمليكه عند انتهاء مدة الايجار ولو امتنع اجبره الحاكم الشرعي على ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

اما البحث الثاني فنقول فيه:

اولاً: لم تثبت لدينا النصوص المانعة عن اجتماع عقدين في صفقة واحدة، كما لم نتأكد من ان المراد منها ماهو؟

ثانياً: ان المورد لايدخل تحت العنوان الآنف باعتبار انه عقد واحد لاغير والا كانت اغلب العقود المتضمنة لشروط ما من هذا القبيل باطلة.

هذا كله بالنسبة للصورة الاولى، اما بالنسبة للصورة الثانية فان فيها البحوث التالية:

اولاً: بحوث الصورة الاولى.

ثانياً: بحث حول مسألة الالزام بالوعد.

ثالثاً: بحث حول ما اذا كانت المسألة تدخل ملاكاً تحت عنوان ايجاب البيع قبل استيجابه.

رابعاً: بحث حول ما اذا كانت العملية كلها غطاء لعملية ربوية.

اما بحوث الصورة الاولى فقد ذكرناها ـ والكلام واحد في الصورتين ـ، واما مسألة الالزام بالوعد فانه لاريب في دخول المورد في النوع الثالث من الوعود اي في الوعد الموثق، مع ترتب اثر ما على نقضه كما يمكن دخوله في النوع الرابع وهو الوعد المعطى كشرط ضمن عقد من العقود، فحتى لو كان مجرد وعد من قبل البنك مقارن لشراء البيت من الفرد فانه ـ كما قررنا من قبل ـ ملزم باعتبار شمول عمومات الوفاء له لانه يترتب عليه أثر ولا اجماع متيقن يشمله، ولو كان مشترطا في البيع كان ملزماً بلاريب ايضاً، الا انه يرد فيهما الاشكال الثالث الآنف وهو ايجاب البيع قبل استيجابه، ذلك ان البنك لم يملك البيت بعد، وحينئذ فلا يمكنه ان يعد ـ مطلقاً او ضمن عقد ـ وعداً لازماً بالايجار بشرط التمليك، كما لايمكن للفرد ايضاً أن يعد بالاستيجار بنفس الشرط وعدا ملزماً.

فقد روى محمد بن الحسن بإسناده الى يحيى بن الحجاج قال: «سألت ابا عبد الله (يعني الصادق عليه السلام) عن رجل قال لي: اشتر هذا الثوب وهذه الدابة وبعنيها أُربحك فيها كذا وكذا. قال: لا بأس بذلك؛ اشترها ولا تواجبه البيع قبل أن تستوجبها او تشتريها» وبمعنى الرواية روايات اخرى تؤكد على ضرورة عدم الالزام لكي يصح البيع.

وهي تدل على ماذكرناه شريطة ان نعمم موردها ـ وهو البيع ـ الى العقود الاخرى، وحينئذ فيجب حذف عنصر الالزام في البين والاعتماد على ماهو المتعارف من جريان المعاملة بشكل طبيعي والتزام طرفيه بالاستمرار فيها الى النهاية، اما البحث الرابع والاخير فقد يقال فيه:

ان هذه العملية المطولة هي في الواقع غطاء لعملية ربوية لاغير.

اما بلحاظ الصغرى باعتبار ان المراد الجدي للمتعاملين بتحكيم الارتكاز العرفي هو القرض الربوي وليس هذا التطويل الا تغييراً للالفاظ رعاية للشرع او بلحاظ الكبرى باعتبار ان العرف يوسع دائرة القرض ـ بلحاظ الارتكاز العرفي ـ لتشمل هذه المعاملة المطولة.

والحقيقة ان المراد الجدي تارة يراد منه ـ كما يقول السيد الصدر ـ الغرض الشخصي للمتعاملين ـ وهذا لا أثر له ـ واخرى يراد منه المراد المنشأ بشكل جدي في المعاملة فهو امر سهل المؤونة

والاعتبار خصوصا في هذه المعاملة.

واما الكبرى (باعتبار ان العرف يرى القرض عملية تبديل للحال المثلي الخارجي بمثله في الذمة وان ماجرى هنا لايخرج عن هذا الاطار) فنقول فيها: أن الفهم العرفي بعد ان يلحظ:

اولا: ماقلناه من عدم الالزام بالوعد في هذه المعاملة لاخراجها من تحت ايجاب البيع قبل استيجابه.

ثانيا: ان احكام الملكية وتلفها تترتب للبنك وعليه اثناء مدة الايجار، فلو تلف البيت تلف من مال البنك، وامثال ذلك.

نعم بعد ان يلحظ ذلك لايشك في كون المعاملة غير داخلة تحت عنوان القرض حتى بعد توسيعه المدعى.

وعليه فلا يرد الاشكال الآنف (إشكال التغطية لمعاملة ربوية) والنتيجة التي نخرج بها تتلخص بما يلي:

ان الايجار بشرط التمليك عملية جائزة شريطة ان لايكون هناك الزام بالربط بين المعاملتين وترتب احكام كل حالة بشكل كامل.

والله اعلم.

الدرس السابع والخمسون

المنـــاقصـات

بحث مقدم الى الدورة التاسعة لمجمع الفقه الاسلامي

تم فيه عرض المقالات المقدمة حول (المناقصات) ونقدها

قُدم في هذا الموضوع بحثان للاستاذين الشيخ الجواهري والدكتور رفيق المصري، وسأحاول عرض البحث مقارناً ومعلّقاً احياناً بما لا يخرجني عن صفة العرض.

تعريف المناقصة

عرفها الشيخ الجواهري بانها: «طريقةٌ بمقتضاها تلتزم الاطراف باختيار افضل من يتقدم للتعاقد شروطاً».

وهذا الالتزام من الطرفين عقد مستقل يجب الوفاء به، وربما امكن اشتراطه ضمن عقد بيع المعلومات الذي هو طريق للدخول في المناقصة.

كما عرفها الاستاذ المصري بأنها: «طريقة نظامية لشراء سلعة او خدمة تلتزم فيها جهة بدعوة المناقصين لتقديم عطاءاتهم وفق شروطٍ ومواصفات لأجل الوصول الى ارخص عطاءٍ بافتراض تساوي العطاءات في سائر المواصفات والشروط».

والظاهر ان تعريف الاستاذ المصري يحتاج الى اختصار، كما انه يحصر التعهد بدعوة المناقصين، وهو اوسع من ذلك. ويركز الاستاذ على خصوص المناقصة التي تجريها الدولة في حين يطرح الجواهري البحث بشكل عام.

كما يتحدث المصري بشيء من التفصيل عن اجراءات المناقصة من قبيل:

تقدير القيمة التقريبية للتوريد او الشروع، والتأكد من وجود الاعتماد اللازم في الموازنة و وضع المواصفات والشروط، والاعلان عنها.

ويتم تقديم الضمان الابتدائي مع العرض. وهكذا تشكل لجنة لفحص العروض والبت فيها، فاذا وجدت العرض الاقل يرتفع عن سعر السوق فاوضت صاحبه ثم يتم اتخاذ قرار الترسية حيث يخطر المناقص لتوقيع العقد وتقديم الضمان النهائي.

ومن اهم المبادىء التي تقوم عليها: مبدأ المساواة ـ ومبدأ المنافسة.

ومناقصات قد تكون عامة يفتح المجال فيها للجميع او محدودةً لمصلحة ما وقد تكون داخلية كما قد تكون خارجية، وقد تكون علنيةً كما تكون سريةً ويتحدث عن اسباب السرية ويناقشها.

وفي صدد توضيح هوية هذه الطريقة وتكييفها فنياً. يرى الباحث أنها تحتوي على عمليات متعددة فهي تتلخص بمايلي.

١ـ الاعلان عن وجود عزم من جهة معينة لتأسيس مشروع معين او شراء سلعة موصوفة على طريقه المناقصة.

٢ـ يُشترط لأجل الاشتراك في العملية شراء المعلومات، وهذا عقد مستقل قبل الدخول في المناقصة.

٣ـ كما يشترط في عقد شراء المعلومات تقديم خطاب ضمان ابتدائي يدفعه البنك اذا رست المعاملة على احدهم ولم يلتزم بها.

٤ـ يبدأ عقد المناقصة من حين النداء او التحرير حيث يتم الايجاب وتكون الكتابة بالتقبل هي الايجاب، الا أن كلَّ تقدم بسعر اقل يسقط الايجاب الاول ولا يتم العقد الا بعد رسوّ المعاملة على الاقل من غيره وحصول القبول.

كما يطرح سير آخر بجعل التزام الداعي الى المناقصة قبولاً متقدماً وتقديم العروض ايجابات متأخرة، واذا كانت الطريقة الاولى سليمة فانه يشكل على الثانية بان قيمة المشروع كانت مجهولة عند القبول المتقدم. ولكنه يردّ عليه بان مثل هذه الجهالة ليست مما يضر بالعقد، وان امكن تحقيق قبول أثناء رسو المعاملة للتخلص من هذا الاشكال.

هذا وقد جاء في البحثين تحديد للفرق بين عقد المناقصة وعقد المقاولة لانجد داعياً للتطريق اليه إذ المهم هو التكييف الفقهي لهذه العملية، الا انه ومن باب التقديم وذكر المماثل تم التعرض

للمزايدة، وهي ان يعرض البائع سلعة على عدة شارين يتزايدون في الثمن حتى يتفق مع اكبرهم ثمناً.

وعقد المزايدة جاء الكلام عنه في كتب السنة والفقه.

قال عطاء: ادركت الناس لايرون بأساً ببيع المغانم فيمن يزيد.

وعن أنس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باع حلساً (كساء لظهر البعير) وقدحاً وقال: من يشتري هذا الحلس والقدح؟ فقال رجل: أخذتها بدرهم. فقال النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم: من يزيد على درهم؟ من يزيد على درهم؟ فأعطاه رجل درهمين فباعهما منه. (رواه احمد واصحاب السنن).

وقد ذكر العلماء ان موضوع سوم المؤمن على اخيه لا يأتي في المزايدة الا ان النجش يأتى هنا وللمجمع قرار في المزايدة يجيز طلب الضمان ممن يريد الدخول فيها مع اعادته الى كل من لم يرس عليه العطاء ويحسب الضمان المالي من الثمن لمن فاز بالصفقة، ولا مانع شرعاً من استيفاء رسم الدخول لكونه ثمناً له. والمناقصة عكس المزايدة الا ان هناك كلاماً في الموجب الذي قيل عنه انه المتقدم بالعطاء.

فالموجب في عقد المزايدة هو المشتري وفي المناقصة هو البائع الا ان الشيخ الجواهري ركز على جعل الموجب في المزايدة ايضاً هو البائع لان المشتري فيه يتملك بثمن معين وهو يملّك ثمنه للغير ولكن تبعاً لتمليك الغير سلعته اياه، فتمليكه تبعيُّ فهو قابل قدم قبوله بلفظ اشتريت مثلاً.

وبالنسبة للمناقصة فان المتقدم بعرض سلعته او عمله بثمن معين هو الموجب الا ان العارض الثاني (الاقل عرضاً) يسقط الايجاب الاول ليحلَّ محله بعد ان التزم الداعي الى المناقصة باختيار الافضل فيكون ملزماً بالعرض الثاني ومعرضاً عن الاول. هذا وقد ذكرت هنا انواع للمناقصات من قبيل:

١ـ مناقصات البيع والشراء، وهذا هو بيع الكلي المضمون حالاً.

٢ـ ومناقصات الاستصناع والسلم.

٣ـ ومناقصات عقد الاجارة لانشاء مشروع معين على ان تكون مواد المشروع من الجهة الداعية للمناقصة ومناقصات الاستثمار الشاملة لعقد المضاربة والمزارعة والمساقاة اذ يعلن الداعي عن

رغبته في التعاقد مع من يتقدم للشركة معه في الربح.

ولما كان هناك التزام بالتعاقد مع افضل من يتقدم فان ذلك يعني اسقاط الخيارات، ونفس اخذ خطاب الضمان الابتدائي ينبهنا الى ارتكازية عدم الفسخ، ويستنتج من ذلك ان الخيار موجود للمتابعين ولكن لايحق له اعمال الخيار الا ان يكون خطاب الضمان لصالح الآخر.

ولا يسمع ادعاء الغبن ـ باعتبار ان المشتركين هم من اهل الخبرة ـ اللهم الا اذا ثبت تحايل في البين.

وعلى اي حال؛

فاهم ما يستدل على صحة عقد المناقصة به هو العمومات الشرعية من قبيل قوله تعالى (اوفوا بالعقود) و (الا ان تكون تجارة عن تراضٍ) بعد وضوح المصداقية العرفية لها، ويشبهها الدكتور المصري بعقد المسابقة الا ان هناك بعض الشبهات والعقبات والاشكالات ذكرها الباحثان كلٌّ على طريقته الخاصة، ونحن نذكرها جملةً مع الردود المطروحة.

١ـ اشكال الغرر:

ربما تصور البعض حصول غرر وجهالة في البين اما من جهة التأجيل المفترض او من جهة عدم العلم بالمقدار الذي يقع عليه التعاقد في الخارج. وقد حلّه الاستاذ المصري باننا لو نظرنا الى المتعاقدين لم نجد زيادة في الغرر، وحله الشيخ الجواهري بان الغرر الممنوع ليس هو الجهالة بل عدم معرفة حصول الشيء من عدمه. على ان التحقيق في الغرر الممنوع هو ما يؤدي الى النزاع المستحكم ولايوجد هنا.

٢ـ اشكال بيع ما ليس عنده باعتبار ان المورّد يلتزم بتوريد سلع في آجال معلومة وهو امد غير وارد هنا بعد عدم اشتراط وجود مورد العقد حالاً.

ثم ان هذا امر خارج عن طبيعة المناقصة يحسب له حسابه لوحده، على اننا نعتقد ان هذا الحديث يركز على بيع العين الشخصية غير المملوكة ولا يشمل موردنا.

٣ـ موضوع تغيير الاسعار بين تاريخ تقديم العرض الى تاريخ الارساء او الى تاريخ الانتهاء من تنفيذ التوريد او المقاولة، وهذا الامر يتلافى اما بالدقة في معرفة الاسعار في المستقبل او بالتعديل

المجاز من قبل القانون بعد تغيره.

٤ـ تأجيل البدلين في المناقصة مما يطرح شبهة الكالئ بالكالئ او الدين بالدين، وذلك فيما لو كانت المناقصة توريداً مثلاً، وقدرها الدكتور المصري بعدم ثبوت الحديث، وان الصور التي تدخل فيه ليست موضوع اتفاق وصورتُنا هذه لا ربا فيها لأنها مبادلة سلعة بنقد ولا يسلم باشتغال ذمتين بلا فائدة.

وعلى اي حال فالاختلاف في تفسير الحديث يجعله مبهم الانطباق على المورد، على انه يرجح في النهاية ان المناقصة اصبحت حاجة عامة وهذا كلام، ارى فيه اشكالاً، ويكفي هناك إجمال يمنع من الاستدلال، فيجب القبول بها حتى لو خالفت بعض القواعد استحساناً.

٥ـ موضوع النهي عن الدخول في سوم الاخ، وهو لايأتي هنا أيضاً، اذ انه يركز هنا على موضوع العرض الافضل وليس فيه بيع على بيع الاخ، ولا ركون للمتبايعين حتى يتصور دخول في السوم اذ الدلاّل مستمر في طلب الافضل.

٦ـ مشكلة شراء دفتر الشروط. فالجهة صاحبة المناقصة تضع شروطاً ومواصفات للاصناف التي ترغب تنفيذها او توريدها وقد تحتاج الى امور تتكبد لها نفقات بالاضافة لنفقات الاعلان، وهكذا فمن يتحمل هذه التكاليف؟

قد يقال: ان الجهة صاحبة المناقصة تتحملها فهي المستفيدة اما المناقصون وبالخصوص من لم ترس عليهم المناقصة فما هو الوجه في تحميلهم اياها؟ وقد يحمَّل المناقصون باعتبار امكان استفادتهم منها، وقد يباع اليهم باعتبار الكراس ذا قيمة، ويرى الاستاذ المصري ضرورة بذله بالمجان ولكن لامانع من اخذ تامين نقدي ورده الى المناقض الذي لم ترس عليه.

ولا يمانع الشيخ الجواهري في البيع وهو الاصح.

٧ـ موضوع الضمان: وهناك نوعان من الضمان (التامين):

أ ـ ابتدائي، يصل الى حد ١٪ او ٢٪ من قيمة العرض ويقدم مع العرض لغرض التاكد من جدية اشتراك المتعهد في المناقصة والتاكد من التزامه. ومن حق الجهة المناقصة مصادرة هذا الضمان اذا سحب العرض قبل البت النهائي، ويرد هذا الى اصحاب العروض الاخرى اما صاحب العرض الفائز فيردُّ اليه ليقدم ضماناً نهائياً.

ب ـ الضمان الانتهائي؛ وهو ٥٪ مثلاً من قيمة العقد يقدم خلال مدة ويرد الى صاحبه بعد التنفيذ.

والضمان قد يكون نقدياً او بشكل شيك مصرفي او بالاقتطاع من مبالغ مستحقة او بشكل خطاب ضمان مصرفي او بتعهد من شركة تأمين.

والاشكال هنا انما هو في اجرة خطاب الضمان وهي ممنوعة، الا انه امر خارج عن هذه المعاملة. وقد اكد الدكتور المصري انه من غير الممكن الحصول على خطاب ضمان بلا اجر. ورغم ان المجمع قد رفض الاجر على الضمان الا انني اعتقد انه لا مانع منه، وقد اثبتُّ ذلك في بحثي عند طرح هذا الموضوع، وقد خالفني في هذا الشيخ الجواهري ايضاً، ولازالت اعتقد ـ كالمرحوم الصدر ـ ان هذا الخطاب يعزز من قيمة التزامات المقاولات ويشكل امراً محترماً يمكن فرض جعاله او عموله عليه.

ولكن ما هو التكييف الشرعي لمصادرة خطاب الضمان عند التخلف؟

يرى الاستاذ المصري أنها تشبه مصادرة العربون عند النكول وقد قرر المجمع جواز ذلك بقيد مدة محددة، اما الشيخ الجواهري فيرى ان البنك قد كفل وضمن شرط المشترط في حالة عدم قيام المشترط عليه بأداء الشرط وهو الالتزام بالمناقصة عند الرسوّ.

ولكن هذا الضمان ليس هو الضمان المصطلح والمختلف فيه بين بعض المذاهب. وليست هذه كفالة احضار الطالب بل هو ضمان عرفي يحقق بموجبه الشرط المشترط على الطالب عند عدم قيامه بادائه فهو مثل ضمان الاعيان المغصوبة التي لا تشغل الذمة بها ما دامت العين موجودة والضمان هنا هو التعهد بادائها ويترتب عليه اشتغال ذمة المتعهد بقيمتها عند تلفها.

وقد يقال ان الطالب للضمان الابتدائي من البنك هو المشترك في المناقصة وهو بعد لم يرتبط مع الجهة بعقد، فلا يمكن الزامه بشرط ليضمنه البنك ويعود الالتزام وعداً ابتدائياً غير ملزم ويعود تعهد البنك ايضاً غير ملزم.

ولكن الجواب هو: ان تعهد المقاول للجهة مشمول بعموم (أوفوا بالعقود) كما يمكن ان يكون عربوناً، ويمكن ايضاً ان تشترط الجهة الداعية للمناقصة في عقد بيع المعلومات اخذ مبلغ من المال ويكون الشرط ملزما. هذا ما ذكره الشيخ الجواهري بشيء من التفصيل لكني اعتقد ان خطاب الضمان نفسه يمكن ان يتم عليه عقد، وانه يقدم عند البدء في مقابل السماح للعارض بالحصول على

هذه الفرصة في اطار عقد آخر يندرج ضمناً في عملية المعاوضة ويبعد تفسيره بالعربون لان العربون يشكل بالتالي جزء الثمن.

اما بالنسبة لخطاب الضمان الانتهائي فهو صحيح مشمول بعموم (المؤمنون عند شروطهم) ضمن عقدٍ ملزم ولا مشكلة فيه الا مشكلة اجرة الخطاب وما قلناه هناك نقوله هنا.

٨ـ موضوع الشرط الجزائي عند التأخير.

فما حكم خضوع المتعاقد مع الجهة لغرامة تأخير وهي قد تصل الى ٤٪ من قيمة عقد التورية و ١٠٪ من قيمة عقد الاشغال العامة؟

ولقد وافق الجميع على بعض صور الشرط الجزائي من قبيل: اتفاق المتداينين على حلول سائر الاقساط عند امتناع المدين عن وفاء اي قسط من الاقساط المستحقة عليه مالم يكن معسراً، وكذلك مصادرة العربون.

وقد ورد عن ابن سيرين انه قال لرجل: أرحل ركابك فان لم ارحل معك يوم كذا فلك مائة درهم، فلم يخرج. فقال شريح: من شرط على نفسه طائعاً غير مكرهٍ فهو عليه. وطرح الاستاذ المصري السؤال التالي:

هل تشبه غرامات التأخير فوائد التأخير؟ واجاب بأن فوائد التأخير تتعلق بتأخير وفاء القرض، فهي من الربا، اما غرامات التأخير فتتعلق بالبيوع والاجارات، ولكن اذا اعتبرنا المبيع المستحق ضرباً من الالتزام (الدين) فانه تأتي هنا شبهة (تقضي أم تُربي) ولذلك فيجب التفصيل بين الصور. وقد جاء بمثالين من الاجارة والبيع ليؤكد قيمة الزمن في الاسلام وان الاجرة تتأثر بزمن العمل طبعاً على ان يكون العقد غير مردود. ونقل عن المدونة قوله:

قلت: أرايت ان رفعتُ الى خياط ثوباً يخيطه لي فقلتُ له: ان خطته اليوم فبدرهم وان خطته غداً فبنصف درهم، اتجور هذه الاجارة في قول مالك أم لا؟ قال لا تجوز هذه الاجارة عند مالك.

قلت: لِمَ؟ قال لانه يخيطه على اجر لا يعرفه فهذا لا يعرف أجره، فإن خاطه فله أجرة مثله.

ولكن هذا جائز اذا انعقدت الاجارة على احدى الاجرتين دون ترديد، وهكذا يرى ان الشرط الجزائي لو كان لعدم التنفيذ يجوز ويأخذ حكم العربون، وان كان لاجل التأخير في التنفيذ لم يجز لانه ياخذ حكم ربا النسيئة؛ اما بالنسبة للتعزير المالي فيشير الى موافقة بعض العلماء عليه خلافاً

للجمهور ويقول هو بالتفصيل.

اما الشيخ الجواهري فيذكر ان للشرط الجزائي ثلاث صور يمثّل لها من عقد الاجارة.

فتارة يُطرح موضوع التنقيص من الاجرة مع تعيين المقدار، وهنا يذكر ان الاكثر من علماء الامامية على جوازه مستدلين بقاعدة «المؤمنون عند شروطهم» وما رواه الحلبي قال: كنت قاعداً عند قاضٍ من القضاة وعنده الامام الباقر جالس فاتاه رجلان فقال احدهما:

اني تكاريت إبل هذا الرجل ليحمل لي متاعاً الى بعض المعادن واشترطت عليه ان يدخلني المعدن يوم كذا وكذا لأنها سوق اتخوف ان يفوتني فان احتبست عن ذلك حططت من الكرى لكل يوم احتبسه كذا وكذا، وانه حبسني عن ذلك الوقت كذا وكذا يوماً.

فقال القاضي: هذا شرط فاسد وفّه كراه.

فلما قام الرجل اقبل الي ابو جعفر (يعني الباقر) فقال: شرط هذا جائز مالم يُحط بجميع كراه.

واخرى تأتي مسألة التنقيص من الاجرة دون تعيين فيبطل الشرط الجزائي للجهالة وينتقل الامر الى اجرة المثل.

اما سقوط الاجرة باكملها فهو باطل ايضاً، لمنافاته لمقتضى العقد، ويرجع لاجرة المثل لما عمل ولقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده».

فاذا لم نقتصر هنا على الاجارة صححنا هذا الشرط خصوصاً مع انطباق قاعدة «المسلمون عند شروطهم» عليه.

٩ـ ما الموقف عند الظروف الطارئة؟

ويتم الرجوع هنا الى القضاء وقد امر النبي ﷺ بوضع الجوائح.

١٠ـ هل الجهة الداعية للمناقصة ملزمة بإرسائها على أنقص عطاء؟

يرى المباحثان ان تعريف العملية يعني الالزام، فاذا ما تحول الى عرفٍ عام شكّل تعهداً ولا يبعد الالزام الا اذا اشترط المشتري او الجهة عدم التزامه بذلك.

هذا وهناك تفصيلات اخرى لانرى ضرورة التعرض اليها.

الدرس الثامن والخمسون

بدل الخلق

ما هو بدل الخلو؟

يطلق هذا الاصطلاح على المبلغ المدفوع لقاء فسح المجال لقيام الدافع باستيجار محل ما.

ورغم انه متعارف في المحال التجارية الا انه لا يختص بها فقد يتصور وقوعه في غيرها.

والدواعي المتصورة هنا متعددة منها:

أـ التمتع باستيجار المحل لقاء مبلغ الاجارة القليل.

بـ التمتع بالموقع الممتاز للمحل.

انواعه: والمعروف منها نوعان:

النوع الاول: ان يقوم المستأجر بتخلية المحل لمستأجر ثان لقاء أخذ بدل الخلو.

النوع الثاني: ان يقوم المؤجر نفسه بأخذ مبلغ تحت هذا العنوان لكي يؤجر المحل للمستأجر.

الاشكال المطروح هنا والداعي لهذا البحث يتلخص في الامور التالية:

أ- في مالية ما يدفع بدل الخلو لقاء، لئلا تأتي قاعدة (حرمة اكل المال بالباطل) والباطل هنا هو ما لا مالية عرفية له.

ب ـ مدى استحقاق الأخذ (سواء كان المستأجر أم المؤجر).

ج ـ ما هو موقف الاطراف من هذا العمل؟ مثلاً ما هو موقف المالك اذا اخذ المستأجر الاول هذا البدل؟ او ما هو موقف المستأجر الاول اذا اخذه المالك واجر المحل على مستأجر آخر، فهل يمكن

تصحيح هذه المعاملة؟

اما بالنسبة للنوع الاول فهناك فروض:

الفرض الاول: ان يقوم المستأجر الطبيعي وغير المشترط مسبقاً لشيء ما بشرط صريح بعد انتهاء مدة اجارته بهذا العمل اي يسلم المحل لمستأجر آخر لقاء (بدل الخلو). وهذا العمل في الوهلة الاولى واضح البطلان لأنه مع افتراض انتهاء مدة الاجارة لم يبق له اي حق في أي شيء فهو اذن يستلم المبلغ لقاء ماذا؟ هذا أولاً، ثم هو يتصرف في مال غيره دونما اذن منه وهو محرم. الا أن هذا العمل يقع بين اهل الحرف والتجارات فما هو الوجه لتصحيحه - ان كان هناك وجه ـ؟

ربما يقال هنا: ان هذا المقدار من التنازل حق من حقوق المستأجر الاول ـ وهو حق عرفي ـ يعترف به المالك ايضا ولذا فهو يقدمه على غيره عند انتهاء مدة الاجارة ومن هنا فهو يأخذ هذا البدل لقاء هذا التناول عن الحق.

ولكن هذا المعنى يجب ان نحلله الى فرضين:

فتارة نفترض أن المالك راض بهذا العمل وأنه عازم على تقديم المستأجر الاول لو طلب التمديد، فانه حينئذ يمكننا ان نصحح أخذ البدل لقاء عدم قيامه بمزاحمة المستأجر الثاني وفسح المجال له كي يتم العقد مع المالك ويكون ذلك بنحو (الهبة المعوضة) او بنحو الجعالة (بناء على انه يكفي في الجعالة ان لا يعمل شيئاً اذا كان عدم العمل امرا له مالية عند العقلاء).

كما يمكننا ان نفترض حقا عرفيا هنا له مالية يتنازل عنه المستأجر الاول لقاء بدل الخلو هذا دونما حاجة لاجراء الهبة المعوضة او الجعالة. وربما استدل له برواية عن الامام الصادق جاء فيها:

«عن الرجل يرشو الرشوة على ان يتحول عن منزله فيسكنه غيره. قال: لابأس»[1].

ولكنه قيل في جوابه بان الرواية واردة في المنازل التي هي مشتركة كالمدارس الوقفية (حيث الوقف لمن سبق).

وعلى أي حال فهو عمل لاغبار عليه.

واخرى نحاول ان نجبر المالك على القبول بهذه المعاملة والرضوخ للاجارة الثانية، وهذا ما

١- وسائل الشيعة: الباب ٨٢ من ابواب ما يكتسب به.

لا نجد فيه ابتداء اي ملزم ويأتي فيه اشكال التصرف في مال الغير.

الا أنه حاول البعض تصحيحه من خلال افتراض كون هذا العرف الجاري مشكّلا لشرط ضمني ارتكازي من قبل المستأجر على المالك كي يسمح له في نهاية المدة بالقيام بهذا العمل، ذلك ان بناء العرف وخصوصا في هذه الازمنة قائم على اساس ان المالك لا يخرج المستأجر الا برضاه ولا يتخلف عن تجديد العقد معه عند انتهاء مدة الاجارة.

والشرط الضمني المرتكز كالشرط المصرح به تماماً، كما لو باع شخص كتابا بثمن فانه لا يحق للمشتري اخذ الكتاب واحتساب المبلغ ديناً بذمته، لان نقدية الثمن شرط ضمني لجريان العرف على التسليم.

وقد رفض بعض العلماء هذا النوع من الاستدلال بحجة ان العرف هنا غير ملزم للمالك وانما هو محبذ لتجديد العقد لاغير، واضاف (ومن البعيد جدا ان يكون المؤجر حين عقد الايجار يقصد انشاء هذا الحق للمستأجر)[١].

بل وحتى لو كان العرف يراه حقاً الزامياً فهو حق تبعي لحصول الاجارة لا يأتي الا بعد حصولها، فلا يمكن ان يكون شرطا ضمنيا فيها. لو قبلنا بهذا لزم ان نحول كل الظروف المماثلة الى شروط ضمنية. فمن المتعارف ان تخدم الزوجة في بيت الزوج ولكن ذلك لا يحول الأمر الى شرط ضمني في ذلك بحيث تجب عليها الخدمة.

ولكننا نستطيع ان نصحح هذا العمل لو افترضنا وضوح العادة العرفية وعموميتها بحيث يتصور المتعاقدان هذا المعنى تماماً عند القيام بالعقد، ويحسب كل منهما لهذا الحق حسابه.

ولا يقاس هذا على موارد كخدمة الزوجة لأن الزواج يتم بكل وضوح على كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ووفق الظروف الشرعية التي وضحت الحقوق والواجبات، ولا يتجاوز الفهم العرفي مسألة العادة العائلية المبنية على الخدمة الطوعية للزوجة لا غير. اما اشكال التبعية في هذا الحق فهو واضح البطلان. فصحيح انه يأتي دوره بعد العقد ولكنه متصور حين العقد بنحو يجعله شرطا.

الفرض الثاني: ان تأتي هذه المعاملة في ظل قانون حكومي يفرض على المؤجر ان يجدد العقد

١- بحوث فقهية للمرحوم الشيخ حسين الحلي: ص١٤٩.

تباعاً متى ما شاء المستأجر والاشتراط هنا اوضح والتصحيح اسهل.

الفرض الثالث: ان يستأجر المحل لعشرين سنة مثلا ويشترط لنفسه الحق في ايجاره من غيره، ولا مانع في هذه الصورة من القيام بأخذ بدل الخلو وتأجير المحل الى تمام المدة المذكورة وفقا للتخريجات الماضية.

الفرض الرابع: ان يستأجر المحل ويشترط في عقد الاجارة ان يوكله في التأجير الثاني، وهذه الوكالة ملزمة لانها شرط في عقد لازم، ولا مانع حينئذ من القيام بهذا العقد الثاني.

الفرض الخامس: ان يستأجر المحل بلا دفع (بدل الخلو) لأحد الا انه يشترط في عقد الايجار انه ليس للمالك اجباره على التخلية وللمستأجر حق البقاء في المحل وتجديد عقد الاجارة سنويا لنفسه فقط وفق مبلغ معين.

فان للمستأجر ان يتنازل عن المحل ويخليه للمستأجر الثاني لقاء (بدل خلو) على ان يتفق هذا الثاني مع المالك على الايجار الجديد، فهذا البدل انما يتم لقاء الخلو لا بإزاء انتقال حق التصرف منه الى المستأجر الثاني.

وهكذا وجدنا في هذه الفروض ان المصحح لأخذ بدل الخلو من قبل المستأجر هي حالة ما اذا كان للمستأجر حق البقاء بنحو من الانحاء (حتى ولو كان ذلك بالاولوية العرفية) فان له التنازل عن هذا الحق لقاء بدل الخلو.

النوع الثاني من انواع التعامل ببدل الخلو: وهو ان يقوم المالك بأخذ هذا البدل ابتداء. فما هو المصحح لأخذ هذا البدل؟

وهل للمالك ان يمنع المستأجر الاول من ايجاره لآخر مع اخذ بدل الخلو منه؟

اما عن المصحح لأخذ هذا البدل:

فقد قيل بان حق الايجار هو امر اضافي على نفس منافع المحل، ولذلك فيمكنه ان يأخذ في قباله مبلغا معينا يسمى هنا ببدل الخلو، ولانرى مانعا من ذلك.

الا أن البعض لما لم يستطيع تصور كون هذا الحق مما يقبل التعويض راح يتصور وجوها أخرى.

منها: ان المالك يشترط هنا شرطين في عملية الاقراض:

الاول: ان يدفع المستأجر مبلغا معينا.

الثاني: انه يشترط على نفسه ان يسلطه على ايجار المحل لمن شاء عند انتهاء مدة الاجارة او قبلها.

ومنها: ان يتصالح الطرفان على أن يدفع المستأجر مبلغا من المال بازاء عدم مزاحمة المالك للمستأجر في ايجار المحل لمن شاء عند انتهاء المدة او قبلها.

ومنها: ان يجعل بدل الخلو جزءا من مبلغ الاجارة ويقبل بان تكون مشروطة بان تتجدد عند انتهائها بمقدار الجزء الآخر او انه يمكن ان يقوم المستأجر بتسليمها الى مستأجر آخر بنفس المقدار من الاجارة، وحينئذ يكون له اخذ بدل خلو يتفق عليه مع المستأجر الثاني.

ومنها: ان يؤجره المحل بألف ـ مثلاً ـ ويشترط في ضمن الاجارة ان يكون المستأجر وكيلاً في ايجار المحل لنفسه او لغيره بذلك المبلغ ووكيلاً في توكيل الثالث، ويكون بدل الخلو في قبال هذه الوكالة التي تعود لازمة لاشتراطها ضمن عقد لازم.

الا اننا نرى ان نفس إقدام المالك على عقد الايجار حق له ماليته العرفية التي يمكن ان تقابل بمبلغ ما.

يبقى ان المستأجر في قبال ذلك يشترط شروطا تضمن له الاستفادة من هذه الفرصة، فهذا أمر آخر (كأن يشترط وفق الصور الماضية) بل وحتى لو لم يشترط شيئا يؤهله لأخذ بدل الخلو بعد ذلك ولم يقبل المالك اي شرط من هذا القبيل، ولكن المستأجر يرى ان نفس تأجيره المحل بهذا المبلغ الزهيد، رغم موقعه الممتاز وتعهد المالك بادامة المبلغ وتجديد العقد له بالخصوص على هذا النمط، هو مكسب له فانه يستطيع الاقدام على هذا التعامل.

نعم لو لم يكن في العقد أي شرط لصالح المستأجر ـ حتى بشكل ضمني ـ فان العرف يفهم من ذلك أن مبلغ الاجارة يساوي بدل الخلو زائدا المبلغ المسمى للايجار.

اما التساؤل حول ما اذا كان بامكان المالك ان يمنع المستأجر الاول من ايجاره لآخر مع اخذ بدل الخلو منه فذلك يتبع وجود الاشتراط الصريح او الضمني وعدمه ولا علاقة له بالمبلغ المدفوع في بدء المعاملة اذا لم يتم الاشتراط.



الدرس التاسع والخمسون

التأمين

انواع التأمين

للتأمين أنواع

فمنه التأمين التجاري المتداول، حيث تقوم شركات التأمين بالتأمين على الحياة والمال وامثال ذلك؛ ومنه التأمين التعاوني، حيث تتفق مجموعة على وضع رؤوس اموالهم من صندوق تـعاوني مشترك لجبران الخسارة الواردة عليهم، والذي وقع مورد الاعتراض هو التأمين التجاري دون التأمين التعاوني، وكذلك دون التأمين التجاري الذي تقوم به الدولة باعتبار انه يعود بالتالي لمصلحة المجتمع.

الاعتراضات التي تذكر على عقد التأمين التجاري:

اولاً الغرر

إذا المستأمن لايستطيع ان يعرف ـ وقت العقد ـ مقدار مايعطى او يأخذ، فقد يـدفع قسـطا او قسطين ثم تقع الكارثة فيستحق ماالتزم به المؤمّن، وقد لاتقع الكارثة. وقد نهى النبي عن بيع الغرر (رواه مسلم وابو داود والترمدي والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة) ويـقاس عـلى البـيع عـقود المعاوضات المالية فيؤثر الغرر فيها وقد صنفه علماء القانون في (عقود الغرر).

والخطر حادث محتمل لايتوقف على ارادة العاقدين والغرر المفسد للعقد يشترط فيه ان يكون المعقود عليه اصالة، وهذا متحقق في عقد التأمين التجاري؛ ويفهم من الغرر اشتماله على الجهالة في البدلين، ولاقيمة لرضا اي من الطرفين، لانه مخالف لقواعد الشرع. وقد قيل ان الغرر هنا فاحش مؤد

الى النزاع.

والجواب: تارة على مبنى الشيعة بعدم التعميم لعدم صحة القياس، وحينئذ فلا تبقى مشكلة مستعصية؛ واخرى على مبنى التعميم من خلال القياس او من خلال ماروي من نهيه ﷺ عن الغرر مطلقاً، وحينئذ اجاب عنه:

١ـ الدكتور الزرقاء بما ملخصه:

«الغرر هو الخطر، والمراد به ان يكون البيع قائما على مخاطرة اشبه بالقمار والرهان، بحيث تكون نتائجه ليست معاوضة محققه للطرفين بل ربحا لواحد وخسارة لآخر بحسب المصادفة. واذا نظرنا لتطبيقات النبي ﷺ للغرر من النهي عن بيع المضامين (ما سوف ينتج من اصلاب فحول الابل الاصلية من اولاد) وبيع الملاقيح (ماستنتجه اناث الابل الاصلية) وضربة القانص (ما ستخرجه شبكة الصياد من سمك او حيوان) وضربة الغائص، وبيع الثمار على الاشجار في بداية انعقادها.

كما قدر الفقهاء عدم صحة بيع الاشياء غير مقدورة التسليم كبيع طائر في الهواء، هذا من جهة، ومن جهة اخرى فان عنصر المقامرة والاحتمال حالة طبيعية مشروعة في التجارة والزراعة والكفالة، وهناك عقد الاحالة على المعاش قبله الفقهاء مع اشتماله على الغرر، وحينئذ نستنتج ان الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش متجاوز للحدود الطبيعية بحيث يجعل العقد كالقمار المحض، وهذا لاينطبق على التأمين فهو عقد له غاية محددة محققة النتيجة فور عقده، والتأمين فيه عنصر احتمالي بالنسبة للمؤمّن من حيث وقوع الخطر، ثم ان هذا العنصر يزول بملاحظة مجموع عقود التأمين، اما المستأمن فلا خطر محتمل لديه اذ لو لم يقع الخطر واضح والا فالتعويض، فالمعاوضة قائمة بين الامان والاقساط. ثم راح يوضح ان عنصر الاحتمال قد قبله فقهاؤنا في الكفالة، فلو قال: «تعامل مع فلان وما يثبت لك عليه من حقوق فانا كفيل به» صحت الكفالة، ولو صرح بالخطر«ان فلس مدينك فلان فانا كفيله».

وعليه فمع وجود الغرر فهو غرر غير ممنوع شرعاً، وأيده في ان الغرر هنا ممّا لا يمنع منه الشيخ علي الخفيف لأنه لايؤدي الى النزاع؛ وردّ عليه البعض بانه ادى في بعض الحالات. الا ان الجواب واضح فان المراد الحديث عن نوع الغرر هنا.

ثم اكد هؤلاء انه على فرض وجود الغرر الكثير فان الحاجة قائمة فيه؛ واجابهم الآخر بان

التأمين التعاوني بديل لرفع الحاجة؛ واجابه الآخرون: فماذا تقولون في البلاد التي ليس فيها تأمين تعاوني؟ وذكرت هنا بعض النصوص لذلك، واجاب البعض بان الغرر هو الجهالة والممنوع منها هو جهالة المعاملة ـ كعدم معلومية العوضين ـ لامطلق الجهل وإلا لشمل المزارعة والمساقاة والشركة، وكذلك استيجار الاجير للخدمة في البيت مع عدم معلوميتها، اذ قد لايرد الضيف، ثم قد يندفع الغرر بالمشاهدة كبيع الصوف على ظهر الغنم. ويقول الامام الخميني: ان الظاهر من النهي عن بيع الغرر هو ماكان الغرر في نفس ماتقع المبادلة عليه اي ذات الثمن وذات المبيع[1]، وهنا يقال اننا نشترط شروط الامام في ذلك.

ثانياً: الربا

ويبدو ان التركيز فيه على التأمين على الحياة بافتراض انه يدفع للشركة مالاً على ان تدفع للمستأمن او لورثته او للمستفيد اكثر مما دفعه فهو ربا الفضل والنسيئة، واذا دفعت المساوي فهو من ربا النسيئة؛ او يقال ان شركات التأمين تستثمر احتياطي اموالها بطريق الربا وان المستأمن في التأمين على الحياة اذا بقي حيا بعد انقضاء المدة يسترد الاقساط مع فائدتها وهذا حرام، اما الشبهة الاولىٰ فقد دفعت من قبل الدكتور الزرقاء بان التأمين على الحياة لو كان بنحو اقساط يدفعها احدهم على انه اذا توفي خلال مدة معينة التزمت الشركة بدفع مبلغ المعونة والا انتهى العقد ولم ترد الاقساط فلا شبهة ربا فيه، وهناك صورة التأمين الادخاري المختلط ويداخل معظم صوره الربا، كأن يدفع المستأمن مبلغا شهرياً او سنوياً محدداً فيدخر له فان ظل حياً أخذه وفوائده، واذا توفي تدفع الشركة لأُسرته جميع ما كانت ستعيده اليه خلال مجموع المدة، والشركة تربح الفرق بين الفوائد المدفوعة للاسرة والفوائد على التي تقرض بها ذلك المال وهذا حرام الا ان كل هذا مبني على جعل التأمين عملية اقراض ولايأتي في الهبة المعوضة او الضمان بعوض.

ثالثاً: المقامرة

وذلك لما فيه من المخاطرة في معاوضات مالية، ومن الغرم بلا جناية او تسبب فيها، ومن الغنم بلا مقابل او مقابل غير مكافئ، واذا استحكمت فيه الجهالة كان قمارا ودخل في عموم النهي عن

١- البيع: ج٣ ص٣٥١.

المسير المنهي عنه. اجاب عنه الزرقا ان القمار آفة خلقية وشل للقدرة المنتجة ولايقاس بالتأمين وهو عملية تجارية تعطي للمستأمن طمأنينة من نتائج الاخطار وهو معاوضة مفيدة وليس في القمار معاوضة.

رابعاً: الرهان

وهو رهان مرفوض شرعاً. الا ان الجواب: ان الرهان يعتمد على الحظ والمصادفات وليس في الرهان ترميم للاضرار.

خامساً: أخذ مال الغير بلا مقابل

وهذا امر غريب، فكيف ينظر فيه الى عدم العوضية مع ان العوضية فيه واضحة، ثم ان كونه بلا مقابل على الاقل مشكوك فيه، فلا يشمله عموم اكل المال بالباطل لانه من التمسك بالعام في الشبهات المصداقية.

سادساً: الالزام بما لا يلزم شرعاً

او بتعبير آخر يعبر عن ضمان مالم يجب، فالمؤمن لم يحدث الخطر ولم يتسبب في حدوثه. وأُجيب عنه بان الامور الاعتبارية قوامها باعتبار العقلاء وقد جرى بناؤهم على صحة الضمان وقد افتوا بضمان الدرك ونفوذه في ضمن المعاملة لو ظهر احد العوضين مستحقا للغير ولو كان الضامن للدرك غير المتعاملين تبرعا او باجرة وان رفض البعض ذلك ومنهم الامام.

قد يقال انه تعهد ابتدائي غير ملزم. ولكن يجاب بانه تعهد معاملي مستقل واضاف الاستاذ ابو زهرة:

سابعاً: الصرف الباطل

لانه بيع دين بدين اذ هو شراء الف مقسطة بالف غير مقسطة، والصرف لابد فيه من التقابض. ويرد الدكتور الزرقاء بانه ليس من عقود الصرف الذي موضوعه مبادلة نقود بنقود، والواقع انه تمحل ان يقال انه عقد صرف او بيع دين بدين.

ثامناً: ان التأمين يؤدي الى تعطيل سهم الغارمين

وهذا غريب؛ ذلك ان وجود هذا السهم لايعني تشجيع الناس على ترك الاعتماد على انفسهم وانما يعني التخفيف عن كاهل الزكاة التي يؤخذ بها في الدرجة الاولى لسد حاجة الفقراء.

اساليب التصحيح

الاسلوب الاول: انه عقد مستقل عقلائي مشمول بقوله تعالى: ﴿اوفوا بالعقود﴾ يلزم الوفاء به، فان الآية القرآنية تشمل كل عقد عرفي مالم يتناف مع الحدود التي منع الشرع من الاقتراب اليها، فكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وهو مبنى الامام وغيره من الفقهاء، وهذا الاسلوب اكد عليه الدكتور الزرقاء وليس الناس محصورين في العقود المعروفة، وقد قدر المذهب الحنفي على ان الاصل الاباحة شرعاً في العقود الجديدة وقد مرّ أن الشبهات التي ذكرت كلها باطلة.

الاسلوب الثاني: الهبة المعوضة. فهو اسلوب صحيح وتكون الهبة حينئذ لازمة لايمكن الرجوع فيها الا ان المتعارف غير هذا الاسلوب.

الاسلوب الثالث: الصلح؛ ولايرد عليه مسألة الغرر بكل وضوح الا انه ايضا غير متعارف.

الاسلوب الرابع: الضمان المعوض؛ فهو عقد ضمان يلتزم فيه احد الطرفين بجبران الخسارة لقاء التزام الآخر بعوض، وهذا الاسلوب محتمل، الا انه يلزم منه القول بجواز ضمان الاجنبي وهو جائز في راي بعض العلماء وغير جائز في رأي آخرين. كما يجب الالتزام بانه لايشترط في الضمان ان يضمن الدين في الذمة بل يمكن ضمان الاعيان حتى لو كانت عند اصحابها، ويستشكل عليه بانه من قبيل ضمان ما لايجب. وقد أجبنا عليه من قبل هذا؛ وقد افتى بعض الفقهاء بجواز ضمان الدرك ونفوذه في المعاملة لو ظهر ان احد العوضين مستحق للغير ولو كان الضامن غير المتعاملين، وقد تردد صاحب جواهر الكلام في ذلك من جهة عدم ورود النص ولم ينجزه الامام، وعلى فرض عدم صحة الضمان فما المانع من ان يقدم المؤمن تعهدا فعليا لاداء مال على تقدير التلف، فان اشتراط الفعل في الماليات يوجب تعلق حق للمشروط له على المشروط عليه بحيث لو مات يتعلق بتركته، ويختلف هذا عن الضمان بانه تعهد بالنتيجة وهذا تعهد بالفعل.

قد يعترض على هذا فيقال بانه شرط ابتدائي لاتشمله قاعدة (المؤمنون عند شروطهم) ولكن يجاب بان التأمين تعهد معاملي مستقل، وحتى لو كان ابتدائياً فانه يمكن اشتراطه في ضمن مصالحة

بمال، ورغم ان القياس مرفوض عندنا الا ان البعض حاول ان يستأنس لصحة هذا العقد بـضمان الجريرة في الارث بعد حذف الفارق الجوهري بينهما، وفرق بعض بينهما بان الهدف هنا الاسترباح وهناك التعاون ولكنه غير جوهري، هذا وقد حول الكثيرون قياس هذا العقد على ضمان الجريرة، والوعد الملزم، وضمان المجهول، وضمان مالم يجب، وضمان خطر الطريق، ونظام التقاعد، ونظام العاقلة، وعقود الحراسة. ورغم عدم ايماننا بالقياس فانها تصح نقضا على الاشكالات التي اوردوها على التأمين من الغرر والجهالة وغير ذلك.

حاول البعض الاستدلال بالضرورة وغير ذلك الا أنها ليست بحجة، وكذا الاستدلال بـالعرف، فليس هو من الادلة وانما يبنى عليه من فهم المراد، ولايمكن جعله من عقود المضاربة لأن راس المال في التأمين يخرج من ملك صاحبه، وبالنسبة للربح تكون هناك نسبة مئوية.

شروط صحة عقد الضمان بنظر الامام:

١ـ يشترط في الموجب والقابل كل ما يشترط فيهما في سائر العقود.

٢ـ يشترط:

أ ـ تعيين المؤمَّن عليه من شخص او مال او مرض.

ب ـ تعيين طرفي العقد ـ المؤمن والمستأمن ـ.

ج ـ تعيين المبلغ المدفوع من قبل المؤمّن.

د ـ تعيين الخطر الموجب للخسارة.

هـ ـ تعيين المبلغ الذي يدفعه المستأمن.

و ـ تعيين زمان التأمين ابتداء وانتهاء.

تصحيح التأمين التعاوني:

وهذا العقد يمكن تصحيحه بالطرق المذكورة ومنها جعله عقد ضمان بان يضمن كـل خسـارة شركائه بالنسبة في مقابل ضمانهم لخسارته ويكون الاداء من المال المشترك.

ولكن الامام يستظهر فيه الالتزام بجبر الخسارة في مقابل جبرهم للخسارة بنسبة ماله في المال المشترك، وهو عقد لازم ويحتمل ان يكون عقد شركة التزم كل في ضمنه خسارة كل واحد منهم وحينئذ يكون جائزاً.



الدرس الستون

التأمين الصحي

التعريف بالتأمين الصحي:

ونقصد به «العقد الذي يتم بين شخص أو مؤسسة (مؤمّن له أو لها) مع مؤسسة تأمينية يتعهد فيه الطرف الاول بدفع أقساط محددة لمدة محددة، ويتعهد فيه الطرف الثاني بتأمين قسط معين مما يتطلبه علاج الامراض التي يصاب الطرف الاول بها خلال المدة المحددة».

ومن الطبيعي أن يتم الاتفاق على تفاصيل العقد من: تعيين المؤمّن له، وطرفي التعاقد، والمبلغ المدفوع من قبل المؤمّن له، ونوع الإصابة، وزمان التأمين (ابتداء وانتهاء) وامثال ذلك من امور تفصلية.

والملاحظ ان هذا العقد يختلف عما يسمى بعقد (التأمين ضد المرض) حيث يتعهد الطرف الثاني (المؤمّن) بأن يدفع مبلغاً معيناً لقاء مرضه، بالاضافة إلى ردّ مصروفات العلاج والأدوية[1]. فلا يوجد هنا مبلغ لقاء المرض، كما ان المدفوع في عقد التأمين الصحي المتعارف لا يشمل كل المصروفات بل قسطاً منها يصل أحياناً إلى ٨٠٪ أو يقل عنه، وربما كان ذلك للاحتياط من التساهل في مثل هذه الموارد.

هذه هي الصورة البسيطة لمثل هذا العقد.. وقد راجعت اللوائح التي اصدرتها الحكومة الاسلامية الايرانية حول هذا الموضوع ـ وهي كثيرة ـ فلم أر فيها مايخرج عن روح هذا العقد، وان كانت تحفها شروط إجرائية كثيرة تلزم الدولة أو الموظف أو المؤسسات التي تزاولها تقع طرفاً للتعاقد بشروط لم

١- الوسيط للسنهوري: ج٧ ص١٣٨٧.

أر فيها مايخالف الضوابط الشرعية[١] إجمالاً.

ثم ان الطرف الاول (المؤمّن له) قد يكون شخصاً يدخل في العقد بصفته الشخصية، وقد يكون مؤسسة تؤمّن موظفيها، وقد تكون شركة تأمين تتعاقد مع مؤسسة أُخرى نيابة عن اشخاص أو مؤسسات.

كما ان الطرف (المؤمّن) قد يكون فرداً يملك مؤسسة صحية أو لا يملكها، وقد يكون مؤسسة صحية، وقد يكون شركة تأمين تجارية، كما قد يكون مؤسسة حكومية. وهناك شقوق كثيرة متصورة، والمهم هو التركيز على محل التساؤل المطروح في الدورة العاشرة لمجمع الفقه الاسلامي، واهم ما فيه مبحثان:

المبحث الاول: حكم التأمين الصحي ـ والبطاقات الصحية ـ وتفريعاته.

المبحث الثاني: حكم اشتراط البرء لاستحقاق المقابل.

هذا وسوف لن ندخل أيضاً في تحليل البطاقات الصحية التي قد تختلف من بلد لآخر ومن مؤسسة لأُخرى، مشيرين إلى أن المهم هو علاج أصل (التأمين الصحي). أما الشروط الأُخرى فيجب أن تدرس على حدة، فقد تكون شروطاً ربوية بترتيب مبالغ إضافية تدفع عن تأخر الأقساط، وأمثال ذلك، فهي أُمور لها مواردها من البحث، ولا تؤثر في بحثنا الرئيس. كما نعتقد أن الصور الاخرى غير المباشرة لا تؤثر كثيراً على النتيجة.

المبحث الاول: حكم التأمين الصحي

والمشكلة الاساسية فيه هي مشكلة الغرر، حيث يتم تصويرها على النحو التالي:

اننا على أفضل الحالات نحدد كل الظروف والإصابات والأقساط، ونشخص كل الظروف الصحية، ولكننا على أي حال نواجه بعامل مجهول هو كمية المبلغ الذي يجب ان يدفعه المؤمّن، أو قيمة العمل الذي يجب أن يعمله خلال مدة التأمين. فهذا أمر يستحيل أو يصعب تحديده، وحينئذ يدخل عنصر الجهالة في العقد، فيكون العقد غررياً تشمله النصوص الناهية عن بيع الغرر، والأصل

١- يراجع ـ مثلاً ـ (نظام البند/ ٥ من المادة ١٣ من قانون تأمين الخدمات الصحية العامة للبلاد).

فيها النص الوارد عن رسول الله أنهﷺ نهى عن بيع الغرر[١].

وعن اثره في كل عقود المعاوضات المالية اختلفت المذاهب، فمن آمن بمبدأ (القياس) عمّمه عليه، ومن رفض القياس كالإمامية والظاهرية (اتباع ابن حزم) اختلفوا في التطبيقات.

وقد وجدنا من خلال تتبعنا للمسألة في الأحاديث، واستعراض أقوال العلماء من الإمامية، واستنادهم إلى مسألة الغرر في عقود معاوضية مختلفة، كالشيخ الطوسي الذي استند إلى هذا الحديث في كتابي الضمان والشركة[٢]. وابن زهرة في كتاب الشركة[٣] وغيرهم، نطمئن إلى مسألة التعميم، ونعتبر ذلك مبدأ سعى إليه الإسلام في اتجاهاته المعاملية. وهذا المعنى تؤكده التطبيقات المتنوعة في مختلف الأبواب. وقد ذكر العلاّمة الشيخ الأنصاري (من كبار علماء الإمامية المتأخرين) أن الدائر على ألسنة الأصحاب نفي الغرر من غير اختصاص بالبيع، حتى إنهم يستدلون به في غير المعاوضات كالوكالة، فضلاً عن المعاوضات كالإجارة والمزارعة والمساقاة والجعالة، بل قد يرسل في كلماتهم «نهى النبيﷺ عن الغرر»[٤]. مشيراً إلى أن الأصل يذكر خصوص البيع، ولكنهم لتعميمهم ووجود بعض الأصول يرسلون هذا التعبير.

ويقول السيد البجنوردي في هذا الصدد: (والإنصاف أن المستفاد من مجموع الروايات... كون الجهل مضراً ولو كان من قبل الشرط المجهول. وإن كانت (الرواية) واردة في باب البيع، لكن الظاهر عدم اختصاصها به)[٥].

فالبناء إذن على صحة السند، وتعميم آثاره على كل العقود.

وهل يترك النهي عن الغرر أثره على عقود التبرع؟

الملحوظ أن بعض المذاهب وخصوصاً المالكية يرون أن الغرر لا يؤثر في صحتها، وهذا ما قرره

١- هذا النص روته الصحاح من كتب أهل السنة، كصحيح مسلم، وسنن ابن ماجة، وابن داود، والترمذي، والنسائي، ولم يروه صحيح البخاري، وإن أشار إليه في بعض الأبواب. أما كتب الإمامية فقد جاء في بعضها، كعيون أخبار الرضا، ومستدرك الوسائل، ودعائم الاسلام. ولكن أسانيده لوحدها غير معتبرة، ومع ذلك يقال عنه: إن اشتهاره يجبر إرساله (المكاسب: ص١٨٥) (البيع للإمام الخميني: ج٣ ص٢٠٤) فلا إشكال في صحة الاستناد إليه.

٢- نقلاً عن المكاسب: ص١٨٨.

٣- الينابيع الفقهية: ج١٧ ص٢١.

٤- المكاسب: ص ١٨٨.

٥- القواعد الفقهية: ج٣ ص٢٤٨.

القرافي في فروقه بوضوح[١] ووافقهم عليه بعض العلماء من المذاهب الأُخرى.

أما الإمامية فالقاعدة تقتضي موافقتهم لهذا الرأي، بعد أن نتذكر أن لديهم شكاً في أصل التعميم، ومع التسليم به فلا ريب في الاقتصار على القدر المتيقن وهو عقود المعاوضة. كما يمكن استفادة موافقتهم من بعض العبارات الواردة لدى فقهائهم، والتي تركز على خصوص الغرر المؤدي للتنازع، الأمر الذي يقل تصوره في عقود التبرع.

ونكتفي بهذا القدر فلا نبحث في أسانيد هذا الحديث وتفصيلاته، وكذلك فلن نبحث بشكل مفصل عن مسألة تصحيح عقد التأمين مطلقاً، فقد تم الفراغ من ذلك وصدر قرار مجمعي في ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ حول منعه إذا كان مع الشركات التجارية، إذ جاء فيه: «إن عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، وإن العقد البديل الذي يحترم أُصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون».

إلاّ اننا نشير هنا إلى اننا كنا نخالف هذا القرار، وقد قمنا بتصحيحه من طرق متعددة:

أ- باعتباره عقداً مستقلاً حديثاً تشمله قاعدة (الوفاء بالعقود).

ب- باعتباره صلحاً، وقد ذكرنا أن الكثير من العلماء ـ ومنهم الإمامية جميعاً ـ لايحصرون الصلح في الموارد التي يكون فيها حق متنازع عليه بين الطرفين.

ج ـ باعتباره هبةً معوضة، ولانسلم أن الهبة المعوضة حكمها هو حكم البيع تماماً، كما ذكر بعض العلماء.

د ـ باعتباره ضماناً معوضاً، يلتزم فيه احد الطرفين بجبران الخسارة لقاء التزام الآخر بعوض، فهذا عقد ينتج ضماناً، ولا داعي لحصر أسباب الضمان بالكفالة والتعدي والإتلاف.

هـ ـ باعتبار ان الجهل فيه منضبط الى حد كبير، وانه لا يؤدي الى التنازع، ولا أقل من الشك ولا يوجد هنا اطلاق في الدليل ينفي هذا الشك.

وعلى أي حال،

١- الفروق للقرافي: ج١ ص١٥٠ ـ ١٥١، الفرق الرابع والعشرون.

فإننا سننطلق من قرار المجمع الأنف ذكره، ولكن سنركز على نقاط اساسية أشار لها هذا القرار:

النقطة الاولى: هل أن عقد التأمين الصحي يحتوي على غرر كبير مفسدٍ للعقد؟

النقطة الثانية: عقد التأمين الصحي وطبيعته التعاونية، وخصوصاً إذا كان في إطار مؤسسة عامة أو مؤسسة حكومية، إذ يغلب عليها هنا بوضوح الطابع التعاوني.

النقطة الثالثة: مسألة التأمين الصحي والحرج الاجتماعي.

وسنبحث في كل نقطة من هذه النقاط الثلاث في مايلي:

النقطة الاولى: هل أن عقد التأمين الصحي يحتوي على غرر كبير مفسدٍ للعقد؟

بعد مراجعتي للنصوص اللغوية التي تفسر الغرر، والنصوص الشرعية التي تنهى عن الغرر ـ ولا ريب في أنها لم تخترع اصطلاحاً جديداً له، بل تقصد الغرر العرفي الذي نعرفه من كلمات اللغويين ـ وما فهمه الكثير من الفقهاء من هذا المصطلح استطعت أن أخلص إلى أن الغرر المتصور هنا ليس من الغرر المنهي عنه، وهو الجهالة المؤدية إلى التشاح الذي يمنع من تنفيذ الصفقة (كما يعبر الحنيفة)[١] أو المخاطرة المفضية إلى التنازع (كما يعبر الشيخ الأنصاري)[٢].

والذي نعتقده أن مسألة (الغرر) تحتاج من المجامع الفقهية إلى بحوث مفصلة تتناول بالدقة الأمور التالية:

١ـ تعريف الغرر تعريفاً عرفياً يتناول هذا المفهوم بشكل تاريخي ويحدده على ضوء النصوص العربية الاصيلة، بعيداً عن أي تصنع أو إضافة أو تأثر بفهم آخرين لم يعاصروا النص ولم يحيطوا بكل جوانبه. ونحن نعلم أنه ليس هناك اصطلاح فقهي خاص اعتمدته النصوص الإسلامية بعيداً عن مفهومه العرفي، وهذا هو ديدن الشارع في كثير من الشؤون، وبالخصوص في شؤون المعاملات العرفية.

جاء في لسان العرب في مادة (غرر) بحث مفصل ننقل منه مايلي:

غره يغره غراً وغروراً وغرة فهو مغرور وغرير: خدعه وأطمعه بالباطل.

وفي الحديث: «المؤمن غرّ كريم» أي ليس بذي نكر، فهو ينخدع لانقياده ولينه، والغرر ما غرك

١- نقلاً عن نظام التأمين للاستاذ مصطفى الزرقا.

٢- المكاسب للشيخ الانصاري: ص١٨٥.

من إنسان وشيطان، وخص يعقوب به الشيطان.

وقوله تعالى: ﴿وَلا يَغُرَّنَّكُمْ باللّه الْغَرورُ﴾. قال الفراء: يريد به زينة الاشياء في الدنيا.

ويقال: وأنا غريرك من فلان، أي أحذّركه.

وقيل: بيع الغرر ماكان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول.

هذا وقد ذكرت الموسوعة الفقهية أن كتب اللغة تفسره بالخطر[١] وجاء هذا التفسير في كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، وأضاف بأنه جاء في القاموس ماملخص تفسيره: غرّره بأنه خدعه وأطمعه في الباطل.. وعن النهاية بعد تفسيره الغرة بالغفلة أنه نهى عن بيع الغرر، وهو ماكان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول، وقال الأزهري: بيع ماكان على غير عهدة ولا ثقة، ويدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول[٢].

٢ـ وعلى ضوء ذلك تتم معالجة النصوص الاسلامية الواردة في النهي عن الغرر، فيحدد نوع الغرر المنهي عنه طبعاً بملاحظة مجموع النصوص المصححة لبعض المعاملات، كتلك التي تصحح عقوداً تشتمل على جهالة في النتائج. وما اكثر العقود التي تنطوي على ذلك كعقود المزارعة والمساقاة والمضاربة والشركة، أو على جهالة وعدم اطمئنان بتحقق النتائج كعقد السلم، وحتى عقد القرض وبيع الشرط والبيوع التي تصاحبها خيارات وغيرها، أو على جهالة في كمية العمل، كعقد الحراسة وعقد الوكالة ـ خصوصاً عقد الوكالة المطلقة ـ حيث يجهل المتعاقدان مدى العمل الذي يمكن ان يتحقق بالحراسة والوكالة العامة وامثالها.

هذا في حين يجد الباحث نصوصاً اخرى تنهى عن بيوع تنطوي على جهل، وربما عللت ذلك بالغرر الحاصل (وذلك كما في بيع الثمار، وبيع السمك في الماء، واللبن في الضرع والصاع من صبرة) الامر الذي يتطلب الدقة في معرفة درجات الجهل المقبولة والاخرى المرفوضة والتي تشكل غرراً.

٣ـ وبعد تحديد هذه الدرجات وتقعيد القواعد يجب ان يتم العمل على ملاحظة التطبيق الدقيق لها على الموارد المستحدثة بل وحتى على المواد القديمة التي رفضت بحجة الغرر.

ولكي نمهد للموقف نجد ان من المستحسن ان نذكر مثالين:

١- الموسوعة الفقهية: ج٩ ص١٨٦.

٢- المكاسب: ص١٨٥.

الاول: حول مسألة اشتراط القدرة على التسليم في صحة العقد.

الثاني: مسألة خيار الشرط.

المثال الاول: شرط القدرة على التسليم استناداً للمنع عن بيع الغرر

استند الفقهاء، عند عرض مسألة اشتراط القدرة على التسليم في صحة العقد إلى مسألة المنع من الغرر، وهنا يقول الشيخ الأنصاري:

(وبالجملة فالكل متفقون على أخذ الجهالة في معنى الغرر، سواء تعلق الجهل بأصل وجوده أم بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كماً أو كيفاً، وربما يقال: إن المنساق من الغرر المنهي عنه، الخطر من حيث الجهل بصفات المبيع ومقداره، لا مطلق الخطر الشامل لتسليمه، وعدمه ضرورة حصوله في بيع كل غائب، خصوصاً إذا كان في بحرٍ ونحوه، بل هو أوضح شيء من بيع الثمار والزرع ونحوهما، والحاصل عدم لزوم المخاطرة في مبيع مجهول الحال بالنسبة إلى التسلم وعدمه، خصوصاً بعد جبره بالخيار لو تعذر.

وفيه: أن الخطر من حيث حصول المبيع في يد المشتري أعظم من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله، فلا وجه لتقييد كلام أهل اللغة، خصوصاً بعد تمثيلهم بالمثالين المذكورين: (بيع السمك في الماء والطير في الهواء) واحتمال إرادة ذكر المثالين لجهالة صفات المبيع لا الجهل بحصوله في يده، يدفعه ملاحظة اشتهار التمثيل بهما في كلمات الفقهاء للعجز عن التسليم لا للجهالة بالصفات).

وبعد أن ذكر أمثلة على استدلال علماء الشيعة والسنة على اعتبار القدرة على التسليم بالحديث النبوي المشهور، عقب على ذلك بقوله: (فالأولى أن هذا النهي من الشارع لسدّ باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات)[١].

ويشكل الإمام الخميني (قدس سره) على هذا الاستدلال، مستعرضاً أقوال اللغويين رافضاً إرجاع المعاني التي ذكروها إلى (الجهالة) ومقرراً أنه ليس من الضروري إرجاعها إلى معنىً جامع، قائلاً: (وبالجملة، الغرر مستعما، في معانٍ كثيرة لا يناسب كثير منها للمقام، والمناسب منه هو

١- المكاسب: ص١٨٦.

الخدعة، والنهي عنها ـ كالنهي عن الغش ـ أجنبي عن مسألتنا هذه، فإرجاع المعاني إلى معنىً واحد أجنبي عن معانيه، ثم التعميم لما نحن فيه ـ أي اشتراط القدرة على التسليم ـ مما لا يمكن المساعدة عليه، إلاّ ان يتمسك بفهم الأصحاب ـ وهو كما ترى ـ أو تكشف قرينة دالة على ذلك، وهو أيضاً لا يخلو من بعد. لكن مع ذلك تخطئة الكل مشكلة والتقليد بلا حجة كذلك).

ويقول في نهاية تعليقه، بعد ان يستعرض الروايات الواردة في الغرر ويشكل على كيفية الاستفادة منها: (والانصاف أن الحكم (اشتراط القدرة على التسليم في صحة العقد) ثابت وإن كان المستند مخدوشاً)[١]. وهكذا فهو لا يعتبر الإبهام في القدرة على التسليم من الغرر.

ويمكن أن نضيف هنا أن جبر هذا الإبهام بالخيار أمرٌ يقبل التأمل، ولا يبعد قبوله لنفي الغرر المتصور، وهو الذي اشار إليه الشيخ الأنصاري بتعبير (المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات).

ولا نريد هنا أن نقرر الموقف في مسألة اشتراط هذا الشرط في صحة العقد عموماً، بقدر استهدافنا القول بأن هذا الإبهام لا يبرر بنفسه ـ في نظر بعض كبار الفقهاء ـ هذا الاشتراط.

المثال الثاني: خيار الشرط

ورغم الاختلاف في تسميته فقيل عنه: خيار الشرط، والخيار الشرطي، وخيار التروي وبيع الخيار. فقد اجمعت المذاهب على مشروعيته، وقد استدل له تارة بالإجماع، وأُخرى بالأخبار العامة المسوغة للاشتراط، من قبيل: الخبر الذي ادعي تواتره: «المسلمون عنه شروطهم»[٢]، وثالثة بالأخبار الخاصة من قبيل مارواه الدار قطني عن محمد بن اسحاق عن الرجل الأنصاري الذي كانت بلسانه لوثة، فكان لايزال يغبن في البيوع [٣]. وما رواه البخاري من حديث: «المتبايعان كل منهما بالخيار على صاحبه مالم يتفرقا إلاّ بيع الخيار»[٤].

فهو عقد مجمع على صحته إجمالاً، ولكنه على أي حال يشتمل على غرر بالمعنى الشائع عن الغرر، وخصوصاً إذا لاحظنا مدة الشرط. وقد ذكرت الموسوعة الكويتية أن الحكمة التي لاحظها

١- المكاسب: ص١٨٦.

٢- المكاسب ج ٥، ص ٢٢٨، طبعة تبريز.

٣- سنن الدار قطني، ج ٣، ص ٥٦، ط. دار المحاسن وغيره.

٤- صحيح البخاري: ج ٤ ص٣٣٧، ط: المطبعة السلفية وغيره.

الفقهاء في التوقيت هي (أن لايكون الخيار سبباً من أسباب الجهالة الفاحشة التي تؤدي إلى التنازع، وهو ما تتحاماه الشريعة في أحكامها)[١].

ونحن نجد الفقهاء يختلفون في هذه المدة، فهناك من يفوض ذلك للمتعاقدين في حدود المعتاد، وهناك من يحدد بثلاثة ايام، وهناك من يفوض للمتعاقدين مطلقاً وهو مذهب أحمد ومحمد بن الحسن وأبي يوسف وابن ابي ليلى وابن شبرمة والثوري وابن المنذر واسحاق بن راهويه، وابي ثور وعبيد اللّه بن الحسن العنبري[٢]. وقال الشيخ الأنصاري من علماء الامامية مانصه: (ولا خلاف في صحة هذا الشرط ولا في أنه لايتقدر بحد عندنا)[٣].

وقال الامام الخميني: (لا إشكال في صحة اشتراط الخيار في العقد وثبوته بالشرط... ويشترط تعيين المدة وضبطها بدواً وختماً، فلو تراضيا على مدة مجهولة كقدوم الحاج مثلاً بطل البيع لصيرورته غررياً)[٤].

وكان مشكلة الغرر المتصور هنا هي المشكلة الأساسية أمام الفقهاء، فالجهل هنا موجود لامحالة، لأن من ليس له الخيار على الأقل لا يعلم بالمدة التي سيبقى معها العقد قائماً.

فربما أجابوا بأن (الجهالة التي لايرجع الأمر معها غالباً إلى التشاح، بحيث يكون النادر كالمعدوم، لا تعد غرراً كتفاوت المكاييل والموازين)[٥]. وربما قيل بأن (حديث «نهي النبي ﷺ عن الغرر» مخصص بخروج الغرر الحاصل من جهالة مدة الخيار، وإلاّ لبطلت كل البيوع بجهالة مدة خيار المجلس. بل لا يضر جهالة أصل ثبوت الخيار.. فيعلم أن المراد من الحديث هو النهي عن بيع يكون المبيع أو الثمن فيه مجهولاً كماً أو وصفاً، فتكون إضافة البيع إلى الغرور من قبيل الإضافة إلى المفعول)[٦].

وربما قيل بأن (الغرر المذكور لا يضر بصحة المعاملة والشرط، وذلك لأن الغرر الآتي من قبل

١- الموسوعة الكويتية: ج٢٠ ص٨٢.

٢- المصدر السابق: ص٨٣.

٣- المكاسب: ج٥ ص٢٢٨، طبعة تبريز.

٤- البيع: ج٤ ص٢٠٩.

٥- المكاسب: ص٢٢٨.

٦- البيع للامام الخميني: ص٢١١ ـ ٢١٢.

الاشتراط مشمول للقاعدة، لا الآتي من قبل عمل صاحب الخيار، فإنه بعد ثبوت الخيار له فالجهل بعمله متأخراً عن القرار المعلوم لايضر بالبيع ولا بالشرط)[١] كما قد يقال إنه لا دليل على أن كل جهل داخل المعاملة يضر بالعقد[٢].

واخيراً قد يقال: (ان الظاهر من موارد استعمالات الغرر أنـه مـايقرب إلى الخـديعة)[٣] وليس موردنا من موارد الخديعة.

وهذا القول الأخير هو الذي يمكن استفادته من شروح اللغويين، بتقريب أن الخديعة التي تشير إليها المصادر اللغوية إذا أضيفت إلى البيع حملت معنىً معيناً من الخداع يمكن تلخيصه بأنه (ماكان له ظاهر يغر وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر المعاملي، وهو الاختلاف بعد ذلك بشكل يصعب معه تعيين الموقف عند النزاع والتشاح، فيحصل الضرر والهلكة والخطر).

وهذا المعنى يستفاد أيضاً من النصوص الناهية عن الغرر، ولا مجال هنا لاستعراضها. وربما كان هو ما توصل إليه الكثير من الفقهاء. فحتى الشيخ الانصاري صاحب المكاسب الذي فسـر الغـرر بالجهالة يقول بعد البحث: (الاولى ان النهي من الشارع لسد باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات)[٤].

وقد رأينا أن الامام الخميني مثلاً يشكك في اعتبار مجهولية القدرة على التسليم داخلة تحت عنوان (الغرر)[٥].

ويقول أيضاً: (والإنصاف أن اعتبار العلم في غير ذات المبيع والأوصاف التي ترجع اليها لا دليل معتد به عليه، غاية الأمر إلحاق الأوصاف التي هي دخيلة في معظم المالية ـ كالريح والطعم واللون ـ فيما يراد منه ذلك.. نعم لا إشكال في لزوم إحراز عدم الفساد والمذهب للمالية لا للغرر، بل لإحراز تحقق البيع بعد تقومه بالمالية)[٦].

١- المصدر السابق.

٢- المصدر السابق.

٣- تعليقة المرحوم الغروي على المكاسب: ص ٣٠٠، طبعة مجمع الذخائر ـ قم.

٤- المكاسب: ص١٨٥.

٥- البيع: ج ٣ ص٢٠٦ـ٢٠٧.

٦- البيع: ج ٣ ص٣٥٩.

ويقول الشيخ الضرير: (وقد ورد الحديث الصحيح بمنع بيع الغرر فوجب الاخذ به ومنع كل بيع فيه غرر، ومقتضى هذا ان يؤثر الغرر في عقد البيع وحده. ولكن نظرنا فوجدنا ان الغرر انما منع في البيع لأنه مظنة العداوة والبغضاء وأكل المال بالباطل، كما بين ذلك رسول اللهﷺ في حديث النهي عن بيع الثمر قبل بدو صلاحه، ولما كان هذا المعنى متحققاً في كل عقود المعاوضات المالية ألحقناها بالبيع[١].

وقد استنتج الاستاذ الزرقاء هذا المعنى من النصوص قائلاً: (إن الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش متجاوز للحدود الطبيعية، بحيث يجعل العقد كالقمار المحض اعتماداً على الحظ المجرد في خسارة واحد وربح آخر دون مقابل).

أما بالنسبة للجهالة فهو يركز على راي الحنفية في التمييز بين جهالة وأُخرى (فالجهالة التي تؤدي إلى مشكلة تمنع تنفيذ العقد فتبطله، والجهالة التي لا تأثير لها في التنفيذ لا مانع منها وعلى هذا يصححون الوكالة العامة)[٢].

وعلى هذا الاستنتاج كنا قد صححنا ـ كما قلنا من قبل ـ عقد التأمين عموماً، ولا نريد أن نعيد البحث، وإنما فصلنا قليلاً في معنى الغرر لنركز بعد هذا على مسألة التأمين الصحي، ونستعرض امكانيات تصحيحه حتى على ضوء القرار الذي اتخذه مجمع الفقه الاسلامي المؤرخ في ١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ والمرقم ٢. حيث جاء فيه:

١ـ إن العقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعاً.

٢ـ ان العقد البديل الذي يحترم أُصول التعامل الاسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على اساس التبرع والتعاون[٣].

وبالتأمل في ما مضى نجد أن الغرر الموجود في هذا العقد ليس من الغرر الكبير الذي تتحاماه الشريعة ـ كما عبرت الموسوعة الكويتية ـ وليس مما يرجع الأمر معه إلى التشاح ـ كما عبر الشيخ

١- الغرر في العقود: ص٤٢.

٢- نظام التأمين: ص٥١ ـ ٥٢.

٣- مجلة مجمع الفقه الاسلامي: الدورة الثانية، ج٢، ص٧٣١.

الأنصاري ـ وليس مما يقرب إلى الخديعة ـ كما علق المرحوم الغروي ـ وليس مما يجعل العقد في معرض الخطر المعاملي ويؤدي إلى التنازع في المعاملات ـ كما عبر الشيخ الأنصاري في موضع آخر ـ وليس من النوع الفاحش المتجاوز للحدود الطبيعية بحيث يجعل العقد كالقمار المحض ـ كما يعبر الاستاذ الزرقا ـ وليس من الجهالة التي تمنع تنفيذ العقد ـ كما يعبر الحنفية ـ كما أنه لا يشكل مظنة للعداوة والبغضاء واكل المال بالباطل ـ كما عبر الشيخ الضرير ـ والهلكة والخطر ـ كما قلناه في الحصيلة ـ

وبالتالي فلا نستطيع ان نطلق عليه عبارة (الضرر الكبير) ليشمله الحكم السابق لمجمع الفقه.

هذا ويمكن ان يقال لتأكيد هذا الاستنتاج: إن دراسة الحالة دراسة موضوعية دقيقة ومعرفة الظروف التي يعيشها الشخص، أو دراسة مجموع الحالات التي يعيشها عمال مؤسسة ما، ومعدل الخسائر من حالة إلى أخرى، مما يجعل الحسابات تقرب إلى الواقع على الإجمال لدى المؤسسة المؤمّنة، في حين نعلم أن الأقساط المدفوعة من قبل المؤمّن له أو لهم واضحة ومحددة.

بحث أصولي:

وعند الشك في شمول أدلة النهي عن الغرر لهذا المورد وغيره لا يمكننا التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، وتوضيح الأمر فيه إجمالاً هو كمايلي:

من الواضح أن هناك أدلة عامة أو مطلقة تشمل أفراداً عديدة من قبيل: كل ماء طاهر، أوفوا بالعقود، أحل الله البيع، وأمثال ذلك. وهناك أدلة مخصصة لمثل هذه العمومات من قبيل: استثناء ما تغير لونه أو طعمه أو رائحته بالنجاسة من عموم «كل ماء طاهر». أو استثناء العقود الغررية من حكم «لزوم الوفاء». أو استثناء البيوع الربوية من «أحل اللّه البيع» وأمثال ذلك.

والأدلة المخصصة أو الأدلة الخاصة تارة تكون واضحة المفهوم ومعلومة المصاديق، وأخرى تكون هناك شبهة في مفهوما أو مصاديقها.

وهناك بحوث مفصلة في أقسام هذه البحوث، إلاّ أننا سنركز على البحث الذي يرتبط بموضوعنا نحن، وهو بحث يعنون في أصول الفقه لدى الإمامية على النحو التالي:

هل يسري إجمال المخصص ذي الشبهة المفهومية إلى العام أم لا؟ ويعنون به أنه إذا ورد عام وورد مخصص لذلك العام، لكن وقعت شبهة في مفهوم الخاص من قبيل موردنا هذا. فهناك عام

يقول: (أوفوا بالعقود) والمفروض أن المراد هو العقود العرفية، أي التي يؤمن العرف بأنها عقود تامة. وهناك خاص يقول بعدم الوفاء بالعقود الغررية، ووقع الشك في مفهوم الغرر، وهو شك بين الأقل والأكثر، أي لا نعلم بأن الغرر هل يختص بالغرر الفاحش المؤدي للنزاع في المعاملات؟ أو يشمل كل جهالة في العقد؟

فالأقل هو خصوص الغرر المؤدي للنزاع عادة، والأكثر هو الأعم منه ومن غيره من أنواع الجهل.

فما هو الموقف في هذه الحالة؟

يقول الأُصوليون في هذه الحالة: إن إجمال الخاص لا يسري إلى العام، ذلك أن هذا العام قد انعقد ظهوره بشكل كامل، فشمل كل العقود العرفية. وعندما يأتي الخاص فإنه يخصصه في القدر المتيقن، وهو هنا (الغرر الفاحش المؤدي للنزاع) ولكنه لا يستطيع التخصيص في ماعدا ذلك، لأنه ـ أي الخاص ـ لاتعلم حجيته فيه، أي في القدر الزائد.

فإذا خرج القدر المتيقن من تحت العام بحجة أقوى (وهي حجة الخاص) يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه[١]. وبتعبير آخر يقول المرحوم الشهيد الصدر، بعد أن يأتي بمثال للعام هو (أكرم كل فقير) ومثال للخاص وهو (لايجب إكرام فساق الفقراء) ويتردد مفهوم الفاسق بين مطلق مرتكب الذنب وبين خصوص من ارتكب الكبيرة، يقول: (إن مقتضي الحجية وهو ظهور العام في العموم بالنسبة لمورد الإجمال موجود والمانع مفقود، أما وجود المقتضي فلما تقدم من أن المخصص المنفصل لا يهدم الظهور، وإنما يتقدم عليه في الحجية بملاك الأظهرية أو القرينية، وأما عدم المانع فلأن الثابت من المانع عن حجية العموم إنما هو بمقدار فاعل الكبيرة من الذنب، وأما فاعل الصغيرة فلم يثبت بحسب الفرض خروجه بالتخصيص، فيبقى العام على حجيته لما تقدم من أن ظهور العام بنفسه حجة في نفي التخصيص المحتمل)[٢].

وهنا نقول:

إن الغرر الذي انتهينا إليه والمنهي عنه لا يشمل موردنا ـ كما قلنا ـ فإذا شككنا في شموله لموردنا أي (الغرر غير الفاحش الذي لايؤدي إلى النزاع المعاملي) فمعنى ذلك أننا شككنا في مفهوم الغرر،

١- راجع اصول الفقه للمظفر: ج١ ص١٣٠، المطبعة العلمية (النجف).

٢- بحوث في علم الاصول: ج٣ ص٢٩٩ (تقرير السيد محمود الهاشمي).

وترددنا فيه بين خصوص الغرر الفاحش المؤدي للنزاع أو ما يشمله غيره، وحينئذ يمكننا التمسك بعموم (أوفوا بالعقود) وأمثاله من العمومات والإطلاقات الصحيحة للعقود العرفية، لشمول موردنا هذا دون أن يعارضه الدليل المخصص الذي افترضنا فيه شبهة مفهومية، فهو لا يقوى على إخراج مايحتمل شموله من نطاق أفراد العام الذي هو حجة فيه.

إلى هنا ينتهي بحثنا المختص بالنقطة الاولى: وهي مسألة مدى احتواء عقد التأمين على الغرر المنهي عنه.

النقطة الثانية: التأمين الصحي وطبيعته التعاونية

ذكرنا فيما سبق أن المالكية يعتبرون جواز الغرر في عقود التبرع والتعاون قاعدة عامة، واستنتجنا من بعض عبارات الإمامية أنهم أيضاً يجيزون ذلك، بل إن تعميمهم لآثار الغرر إلى مطلق المعاوضات فيه نظر، لأنهم لا يقبلون القياس كالظاهرية.

وقد رأينا أيضاً أن مجمع الفقه الاسلامي بجدة قد أخذ بهذا الرأي في قراره حول التأمين، ونحن نعتقد أن طبيعة عقد التأمين عموماً هي طبيعة تعاونية، وهو نفس الرأي الذي تبناه الأستاذ مصطفى الزرقاء ولكن حتى لو تنزلنا عن هذا الرأي، فإننا نجد أن مسألة التأمين الصحي ـ رغم ظاهرها المعاوضي ـ تحمل بشكل أكثر وضوحاً معنى التعاون والتضامن، حتى ولو كان القصد منها الربح التجاري (خصوصاً بعد أن حذفنا من البين مسألة التأمين من المرض نفسه وقصرناه على العلاج) ويتأكد هذا الموضوع عندما يتم التعاقد بين مؤسسة لها موظفون ومستشفى يؤمن لهم العلاج اللازم. كما يتأكد أيضاً عندما يتم التعاقد بين المؤسسات الحكومية والمستشفيات الخاصة لتحقيق هذا الغرض.

أما فيما إذا كانت المؤسسات المتعاقدة داخلة كلها تحت الإطار الحكومي العام، فإن العنصر الغرري لا يتصور تأثيره كثيراً في البين، ولا معنى لتصور النزاع داخل الإطار الواحد.

وهناك نقطة أُخرى ربما كان لها دخلها في البين، وهي تؤكد لنا الطبيعة التعاونية لهذا العقد، وهي: أن ننظر للحالة الاجتماعية ككل، فنقارن بين مجتمع تشرع فيه حالة التأمين الصحي حتى من قبل القطاع الخاص، وآخر ينتفي فيه هذا النوع من التأمين. ومن الطبيعي أن المجتمع الأول ينعم بحالة جيدة من التعاون والتضامن بالنسبة للمجتمع الثاني، مما يؤكد لنا هذه الحالة التعاونية بلا ريب.

ولسنا نرى بأساً في وجود قصد ربحي أو تجاري لدى أحد المتعاقدين للتأثير على تغيير الطبيعة التعاونية للعقد، تماماً كما في مسألة الاستيجار لقضاء الصلوات مثلاً. فإن نية الحصول على مبلغ الاجارة لا تتنافى مع قصد القربة فيه، كما يقرره العلماء، وعلى هذا ربما قربت مسألة أخذ الأُجرة على الواجبات كالمعالجة والتغسيل والتعليم، بل وكل عمل يحتاج إليه المجتمع في مختلف المجالات العلمية والطبية والاجتماعية باعتبارها من الواجبات الكفائية.

النقطة الثالثة: مسألة الحرج الاجتماعي عند نفي التأمين الصحي

إن مسألة التأمين الصحي هي حاجة اجتماعية ملحة، وخصوصاً للطبقات الفقيرة، ولايمكن التغاضي عنها، لأن ذلك يشكل حرجاً عاماً حتى ولو لم يكن يمثل حرجاً شخصياً في بعض الموارد.

وقد ذكر الاستاذ الضرير شروطاً لتأثير الغرر، ومنها: (ألا تدعو للعقد حاجة) معللاً ذلك بقوله: (لأن العقود كلها شرعت لحاجة الناس إليها، ومن مبادئ الشريعة المجمع عليها رفع الحرج، قال تعالى: **﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾** ومما لا شك فيه أن منع الناس من العقود التي هم في حاجة اليها يجعلهم في حرج، ولهذا كان من عدل الشارع ورحمته بالناس أن أباح لهم العقود التي يحتاجون إليها ولو كان فيها غرر... ثم ذكر أن الحاجة قد تكون عامة وقد تكون خاصة)[١].

فإذا افترضنا قيام الدولة بعملية التأمين هذه، فإننا لانرى مشكلة في البين كما مر، أما إذا كانت الدولة غير ملتزمة لسبب أو لآخر بذلك، فإن المنع من عملية التأمين الصحي سوف يشكل بلا ريب حالة حرجية تلقي بثقلها الكبير على عاتق أفراد المجتمع، ولا تقل ثقلاً عن المصاديق التي تذكرها النصوص الاسلامية لعنوان الحرج.

وقد رأينا أئمة أهل البيت عليهم السلام يذكرون مصاديق للآية الشريفة: **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**[٢]. تعدّ عادية بالنسبة لهذه المسألة المهمة، وهي من قبيل ماجاء في الرواية التالية:

عن الكافي والتهذيب والاستبصار: أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علي بن الحسن بن رباط، عن عبد الاعلى مولى آل سام: «قلت لأبي عبدالله ـ يعني الصادق عليه السلام ـ: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: يعرف هذا واشباهه من كتاب الله

١- الغرر تأثيره في العقود: ص٤٦.

٢- الحج: ٧٨.

عزّوجلّ، قال اللّه عزّوجلّ: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ امسح عليه»[١].

يقول المرحوم البجنوردي في هذا الصدد: (فهذه الآية الكريمة مع الحديث الشريف تدل دلالة واضحةً على أن رفع الأحكام الحرجية مخصوص بهذه الأمة كرامة لنبيناﷺ. فلا يمكن أن يكون المراد من الحرج عدم القدرة والطاقة.والعجز عن الامتثال بمثابة يكون تكليفة في تلك الحالة قبيحاً أو غير ممكن، فلا شك في أن المراد من التكاليف والأحكام الحرجية ـ ولوْ كانت وضعية ـ هو أن يكون الحكم المجعول من طرف الشارع موجباً للضيق والعسر على النوع أو على الشخص، لأنه قد يكون العسر النوعي موجباً لرفع الحكم ولو كان بالنسبة لبعض الأشخاص غير حرجي)[٢].

ومما لا ريب فيه أيضاً أن دليل (لاحرج) من الأدلة الثانوية نظير (لاضرر) وهو يتقدم على أدلة الأحكام الأولية المحمولة على موضوعاتها، من قبيل: (نفي الغرر)، والمنفي بدليل لاحرج هو جعل الحكم التشريعي الموجب للحرج.

ملاحظة مهمة:

لما كان الحرج النوعي ثابتاً فإن دليل (لاحرج) يسوغ لولي الأمر بمقتضى تشخيصه لذلك أن يسمح بمثل هذا التأمين ـ إن لم نقل بأنه عقد مسموح به طبق الاصل ـ رفعاً لذلك الحرج النوعي. إلاّ أن الأشخاص يختلفون في ذلك، والاحتياط يقتضي أن لا يقدم الشخص الذي يشعر بالحرج على هذا العمل، حتى مع السماح الاجتماعي العام بذلك. ولكننا ذكرنا قبل هذا أن صحة هذا العقد هي على القاعدة، فلا حاجة لمثل هذا الاحتياط.

وإلى هنا قد انتهينا من المبحث الأول بنقاطة الثلاث وهو مبحث حكم التأمين الصحي.

المبحث الثاني: حكم اشتراط البرء لاستحقاق المقابل

وهذه مسألة قد لاترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع التأمين الصحي، إلاّ أن الاطلاع على نتائجها نافع في البين.

وربما لم تكن المسألة بحاجة إلى توضيح كثير، وخلاصتها أن يشترط المريض على معالجه أو

١- وسائل الشيعة: ج١ ص٣٢٧.

٢- القواعد الفقهية للبجنوردي: ج١ ص٢١٢.

حتى على شركة تأمين أن يتحقق البرء حتى يستحق الشخص أو الشركة المبلغ المعين. فهل يصح هذا الشرط؟ وإذا كان فاسداً فهل يفسد العقد؟ هذا ما يجب توضيحه. وسيكون بحثنا على النحو التالي:

١ـ قاعدة «المؤمنون عند شروطهم»:

هذه القاعدة من المسلمات الفقهية الإسلامية، والاصل فيها ما روي عن النبيﷺ من قوله: «المسلمون عند شروطهم ـ أو على شروطهم ـ إلاّ شرطاً حرم حلالاً»[1].

ولاشك في صحة هذا الحديث على اختلاف تعابيره، وملخص دلالته: أن على كل مسلم الثبات عند التزاماته والوفاء بها، إذ إنهﷺ هنا في مقام إنشاء الحكم لا الإخبار به.

وعلى ضوء ذلك أجمع المسلمون على وجوب الوفاء بالشروط الصحيحة، وإن كانوا اختلفوا في أمور كثيرة متفرعة، من قبيل: شمول العبارة للأحكام كلها، باعتبارها إلزامات والتزامات إلهية أم لا، وشمول القاعدة للشروط الابتدائية أو اقتصارها على الشروط المذكورة ضمن العقود، وهذا مالا داعي فعلاً للحديث عنه، وإنما المهم الحديث عن توفر شرائط صحة الشروط في موردنا هذا حتى يمكن الإلزام به.

٢ـ شرط القدرة:

ذكر العلماء شرائط صحة الشرط ليمكن الإلزام به، وأولها شرط القدرة، أي أنه يجب أن يكون مقدوراً للمشروط عليه. ذلك أن الاشتراط يعني الجعل في العهدة، ومالم يكن قادراً عليه لن يكون متمكناً من الوفاء به، ومن ذلك اشتراط أمور ـ بنحو شرط الفعل او شرط النتيجة ـ غير داخلة تحت سلطة الانسان، وإنما تتحقق بإرادة اللّه تعالى فقط، كموردنا هذا وهو البرء من المرض، فهو بيد اللّه جل وعلا، وإن كان للإنسان أن يهيّئ الظروف الملائمة للشفاء.

والسر في كون هذا الشرط فاسداً هو أنه يحول العقد إلى عقد غرري لمجهولية النتيجة، يقول الشيخ الانصاري: (لأن تحقق مثل هذا الشرط بضرب من الاتفاق ولا يناط بإرادة المشروط عليه

١- جاء هذا الحديث في كل الكتب الحديثية، فلا نطيل في نقل مصادره. يراجع ـ مثلاً ـ: وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤ من كتاب النكاح.

فيلزم الغرر)[١].

ويقول السيد البجنوردي: (فمثل اشتراط جعل الزرع سنبلاً، والبسر رطباً، واشتراط كون الدابة بحيث تحمل في المستقبل، حيث إنها ليست تحت سلطان المشروط عليه، يكون لغواً أو باطلاً، بل لو أُخذ وصفاً للمبيع في البيع أو لغيره في سائر المعاوضات يكون العقد فاسداً لكونه غررياً)[٢].

وقد قرر العلماء جميعاً أن العقد الذي يدخله الغرر حتى من قبل الشرط الغرري بـاطل عـلى اختلاف في تعابيرهم[٣].

ولكن اعتبار اختلال شرط القدرة منفذاً للغرر في العقد قد يختلف فيه، كما سنرى.

وقد جاء في الموسوعة الكويتية التعبير التالي: القسم الثاني: مايحكم معه بصحة التصرف سواء اسقطه المشترط أم لم يسقطه، وهذا القسم يتناول الشروط الباطلة التي تسقط ويصح معها التصرف عند الحنفية، والشروط الباطلة التي يصح معها التصرف عند المالكية، والشروط الفاسدة التي يصح معها التصرف عند الشافعية والحنابلة.

وذكرت من أنواعه: الرابع: اشتراط أمر يؤدي إلى جهالة أو أمر غير مشروع، كما لو باع بـقرة وشرط أن تدر كل يوم صاعاً، فإن ذلك لا يصح لعدم القدرة عليه، ولعدم انضباطه[٤].

٣ـ محاولة لتصوير القدرة هنا:

وقد يقال في موردنا: إن ظاهر هذاالشرط هو شرط الوصول إلى النتيجة، وهي البرء، إلا أن واقعه العرفي هو بذل أقصى الجهد للوصول إليها، فهو شرط فعل وليس شرط نتيجة، فإن كان هذا هو المراد فلا مشكلة في البين، ولكنه خلاف ظاهر الاشتراط.

وقد يقال أيضاً: إن هناك من الأمراض مايمكن للطبيب الماهر ان يطمئن فيها إلى النتيجة ـ بإذن اللّه تعالى ـ وحينئذ لا يعد العرف هذا الشرط شرطاً غير مقدور، وبالتالي فلن يكون غررياً باطلاً... وربما يقاس هذا إلى بعض الشروط الأُخرى الصحيحة عرفاً، من قبيل: شرط الإيصال إلى المقصد

١- المكاسب: ص٢٧٦.

٢- القواعد الفقهية: ج٣ ص٢٢٦.

٣- الموسوعة الفقهية: ج٢٦ ص١١ـ١٦.

٤- نقلاً عن «مغني المحتاج: ج٢ ص٣٣ـ٣٤».

الفلاني، أو شرط القضاء على العدو وتحقيق النصر، أو شرط استكمال البناء، واختراع الوسيلة، وأمثال ذلك مما يتوقف الأمر فيه على لطف اللّه وعنايته، بل يمكن أن يقال: إن تحقيق كل الشروط متوقف على ذلك، فلا فرق بين شرطنا هذا وباقي الشروط.

والإنصاف: أن هذا الأمر لا يمكن نفيه في جميع الموارد ولا قبوله في الجميع، وإنما تختلف الحال فيه من مورد إلى آخر، فلا يمكننا أن نتصور الفرق بين الشروط المستساغة عرفاً وهذا الشرط في بعض الموارد، وذلك لما قلناه عن الغرر من قبل، ولما نجده من إمكان تحقيق النتيجة بكل ثقة ـ ومع التوكل على اللّه تعالى ـ في مثل هذه الموارد.

٤ـ بعض الشروط المشابهة:

هذا وقد ذكر فقهاء الإمامية بعض المسائل المشابهة، من قبيل: اشتراط أن تحمل الدابة في المستقبل، حيث ذكر الشيخ الأنصاري أن العلاّمة الحلي أبطل هذا الاشتراط، لأنه غرر عرفاً، ولكن نقل عن الشيخ الطوسي والقاضي ابن البراج أنهما حكما بلزوم العقد مع تحقيق الحمل، بجواز الفسخ إذا لم يتحقق، حيث إن الظاهر ـ كمااستفاده الشهيد الأول في الدروس ـ هو تزلزل العقد باشتراط مجهول التحقق... وهذا يعني وجود خلاف في اشتراط (القدرة على الشرط) عند الفقهاء[1]. ولعل ذكر الخيار هنا لرفع حالة الغرر المؤدية للنزاع، وهو ما اشرنا إليه عند بحثنا عن اشتراط القدرة على التسليم وأدائه إلى الغرر عند عدم العلم به.

ومن الأمثلة التي تذكر مالو اشترط على المشتري بيع السلعة المشتراة من زيد، فإن المشتري إنما يقدر على الإيجاب فقط لا العقد المركب، فالقبول ليس تحت قدرته، ومع ذلك فقد جزم العلاّمة في (التذكرة) بصحة هذا النرط غير المقدور تماماً، فقال: لو اشترط بيعه على زيد فامتنع زيد من شرائه احتمل ثبوت الخيار بين الفسخ والإمضاء والعدم، إذ تقديره: بعهُ على زيد ان اشتراه. وهنا يقول الشيخ الأنصاري معلقاً: ولا أعرف وجهاً للاحتمال الأول، إذ على تقدير إرادة اشتراط الإيجاب فقط قد حصل الشرط، وعلى تقدير إرادة اشتراط المجموع المركب ينبغي البطلان، إلاّ أن يحمل على صورة الوثوق بالاشتراء، فاشتراط النتيجة بناء على حصولها بمجرد الإيجاب، فاتفاق امتناعه من

١- المكاسب: ص٢٧٦.

الشراء بمنزلة تعذر الشرط، وعليه يحمل قوله في التذكرة: ولو اشترط على البائع إقامة كفيل على العهدة فلم يوجد أو امتنع (الكفيل) المعين ثبت للمشتري الخيار[١].

وهكذا نجد أن هناك مجالاً للتخريج على أساس الوثوق بالنتيجة، كما عبر الشيخ الأنصاري في جعل الاشتراط عرفياً، اما الغرر فيتلافى حينئذ بخيار تخلف الشرط ولا يعود من الغرر المنهي عنه. هذا ويمكننا أن نطرح الاسلوب التالي للحل:

ذكر الإمام الخميني أن العقلاء يستخدمون أُسلوب الاشتراط وأُسلوب الخيار عند تخلف الشرط. ويترتب لديهم عند الاشتراط حقان:

أحدهما: حق إلزام المشروط عليه بالعمل به.

والثاني: حق الخيار عند التخلف.

فلو كان الحق الثاني تابعاً للحق الأول ـ بمعنى أنه مع عدم وجود حق الإلزام لا يوجد حق للخيار ـ فإن أمر العقد يدور بين اللزوم والفساد، ويقع الشرط غير المقدور باطلاً؛ أما لو كان الحق الثاني تابعاً لمطلق تخلف الشرط (اختيارياً كان أم لا) صح الشرط، وترتب على تخلف الشرط الخيار تماماً لو طرأ التعذر بعد العقد، فهم لا يحكمون ببطلان العقد حينئذ ولا بلزومه بل يحكمون بالخيار للتخلف فالقدرة ليست شرطاً لصحة الشرط بل هي شرط عقلي لجواز الزامه على العمل به. هذا ما هو الحال لدى العقلاء، فإذا دخلنا الساحة الشرعية ولا حظنا قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم» الدال بكل وضوح على الإلزام فحينئذٍ قد نقول: إن الأحكام الكلية القانونية لا تتقيد بالقدرة كما لا تتقيد بالعلم، ويكون الحكم الفعلي ثابتاً لموضوعه علم به المكلف أم لا، قدر عليه أم لا، وحينئذ فوجوب تحقق الشرط ثابت، والعذر عن الاتيان به لا يوجب بطلانه رأساً، فيترتب عليه الخيار.

وقد نقول بأن التكليف الكلي ينحل إلى تكاليف ولا يعقل تعلقه بالعاجز، فإن ذلك لا يوجب بطلان هذا الشرط (نظير البطلان في الشرط المخالف للكتاب أو السنة) لأن غاية الأمر قصور الأدلة عن إيجاب العمل بهذا الشرط، وتكفل الخيار عند التخلف، فلا تدل على عدم الخيار عند عدم الوجوب.

---

١ - المكاسب: ص ٢٧٦.

وعندئذ نقول: ليس هناك دليل شرعي على بطلان هذا الشرط (كما في موردنا هذا) ويبقى العمل العقلائي (الذي أشرنا إليه من إيجاب الخيار) عملاً معتبراً ولا رادع شرعي عنه[١].

٥ ـ إن كان فاسداً فهل يفسد العقد؟

وإذا افترضنا فساد هذا الشرط فإنه لايجب الوفاء به. وإذا كان الشرط يعود إلى الغرر في العقد فإنه يبطله، لأنه عقد منهي عنه.

والظاهر من بعض العلماء[٢] كابن زهرة ـ وهو من قدماء الإمامية ـ في (الغنية) أن الشرط غير المقدور كصيرورة الزرع سنبلاً والرطب تمراً يؤدي إلى صيرورة البيع غير مقدور على تسليمه فيعود غررياً، ولكن العلاّمة الحلي في (التذكرة) يصرح بوقوع الخلاف في الشرط غير المقدور، ممثلاً بالمثالين المذكورين، وينسب القول بصحة العقد إلى بعض العلماء.

ويعلق المرحوم الأنصاري عليه بقوله: (والحق أن الشرط غير المقدور من حيث هو غير مقدور لا يوجب تعذر التسليم في أحد العوضين، نعم لو اوجبه فهو خارج عن محل النزاع كالشرط المجهول، حيث يوجب كون المشروط بيع الغرر)[٣].

ويمكن أن نشير هنا إلى ماقلناه في مسألة اشتراط القدرة على التسليم، من أن وجود الخيار هنا قد يرفع الغرر المتصور (فراجع ذلك).

وعلى أي حال؛ فإنه لايبعد القول بأن مثل هذا الشرط لا يدخل العقد في الغرر، حتى لو قلنا بفساده. فيبقى مجال للبحث عن صحة العقد مع عدم تحقق الشرط، وذلك لأنه مشمول لعمومات الصحة والوفاء.

٦ـ الاشكالات على صحة مثل هذا العقد الصحيح والباطل شرطه.

وقد ذكر صاحب المكاسب منها أربعة وأجاب عنها، ولكنه توقف في النهاية عن الإفتاء وهي:

أولاً: أن للشرط قسطاً من العوض مجهولاً، فإذا سقط لفساده صار العوض مجهولاً.

وأجاب عنه بالنقض في مسألة سقوط الشرط الفاسد في النكاح مع صحته، وبالحل مانعاً أن

١- البيع: ج ٥ ص١٤٤ـ١٤٧.

٢- سلسله الينابيع الفقهية: ج١٣ ص٢٠٩.

٣- المكاسب: ص٢٨٧.

الشرط يقابل بشيء وإن كان له دخل في زيادة العوض ونقصانه، ولذلك لم يكن في فقده إلاّ الخيار بين الفسخ والإمضاء مجاناً. ومقرراً أن التفاوت بين المتصف بالشرط وغيره منضبط وليس مجهولاً، ومؤكداً أن الجهالة الطارئة على العوض لا تقدح بعد أن تم العقد بلا جهل عند الإنشاء.

ثانياً: ان التراضي إنما وقع على النحو الخاص، فإذا تعذر لم يبق التراضي على ماهو عليه.

وأجاب عنه بمنع كون ارتباط الشرط بالعقد يحوج انتفاءه إلى معاوضة جديدة تماماً لو تبين نقص أحد العوضين. فإنه لا يبطل العقد من الأصل وإن كان يوجب الخيار.

ثالثاً: بذكر بعض الروايات الواردة عن أهل البيتعليهم السلام والتي يبدو منها فساد أصل العقد وأجاب عنها.

واستدل لصحة هذا العقد بروايات من قبيل:

حديث نافع أن عائشة رضي اللّه عنها ساومت بريرة، فخرج إلى الصلاة فلما جاء قالت: إنهم أبوا أن يبيعوها إلاّ أن يشترطوا الولاء، فقال النبيصلى الله عليه وآله: «إنما الولاء لمن أعتق»[١]. والظاهر منها صحة العقد وبطلان الشرط.

وأخيراً تردد في المسألة قائلاً: (والإنصاف أن المسألة في غاية الإشكال)[٢].

٧ـ ما الحكم لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد والمفسد للعقد؟

إن قلنا بأن العقد فاسد من الأول فلا أثر لهذا الإسقاط، ولكننا لم نقل به. واللّه اعلم.

ملخص البحث:

قمنا بعون اللّه وتوفيقه بالخطوات التالية:

أولاً: عرّفنا بالتأمين الصحي نفسه ولم نر ضرورة للتعرض لتفاصيل البطاقات الصحية.

ثانياً: للوصول إلى الحكم الشرعي للتأمين الصحي سلكنا الخطوات التالية:

أ ـ ركزنا على أن المشكلة الأساسية في هذا العقد هي مشكلة الغرر، فبحثنا بإيجاز عن نوع الغرر المنهي عنه، وذكرنا ضرورة التعمق ـ أكثر من ذي قبل ـ في هذا البحث المهم، وللتمهيد لمعرفة النتيجة تعرضنا لمثالين مهمين يقوم البحث فيهما على نوع الغرر الذي يصاحبهما وهما:

١- صحيح البخاري: ج٣ ص٩٤، طبعة إحياء التراث، والرواية رواها مشايخ الامامية في اصولهم.

٢- المكاسب: ص٢٨٩.

ـ مسألة اشتراط القدرة على التسليم.

ـ مسألة خيار الشرط.

وخلصنا بالتالي إلى أن الغرر المنهي عنه هو:

(ماكان له ظاهر يغر وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر المعاملي، وهو الاختلاف والنزاع بعد ذلك بشكل يصعب معه تعيين الموقف عند التشاح، فيحصل الضرر والهلكة والخطر).

ب ـ ثم قمنا بتطبيق النتيجة على موردنا (التأمين الصحي) فلم نجد فيه مصداقاً لهذه النتيجة.

ج ـ وذكرنا بحثاً أصولياً يوضح الموقف عند الشك في مثل هذا المورد، وهو بحث (التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للدليل المخصص) ورأينا أيضاً أنه لصالح تصحيح المورد، وانسجامه مع القواعد.

د ـ بحثنا عن الطبيعة التعاونية للتأمين الصحي، وأكدناها من خلال نظرة اجتماعية عامة.

هـ ـ وبالتالي ذكرنا مدى الحرج الاجتماعي الذي يتحقق بنفي موضوع التأمين الصحي. والحرج من العناوين الثانوية التي تتقدم على عناوين الأحكام الأولية حتى ترتفع الحالة الحرجية.

ثالثاً: تعرضنا لحكم اشتراط البرء لاستحقاق المقابل عبر الخطوات التالية:

أـ توضيح قاعدة (المؤمنون عند شروطهم).

ب ـ ضرورة أخذ شرط القدرة في الشروط اللازم الوفاء بها.

ج ـ محاولة لتصوير وجود هذا الشرط في مورد مسألتنا.

د – الحديث عن بعض الشروط المشابهة التي ذكرها الفقهاء.

هـ ـ وتعرضنا لأسلوب يحل المشكلة على أساسٍ من السلوك العقلائي غير المنهي عنه من قبل الشارع.

و ـ ومع افتراض فساد هذا الشرط فهل يبطل العقد؟ هذا ما ذكرناه هنا.

ز ـ حل بعض الإشكالات على النتيجة والاستدلال عليها.

ح ـ الحكم فيما لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد.

مشروع القرار المقترح:

أما بعد ...

فإن مجمع الفقه الاسلامي قرر:

١ـ أن عقد التأمين الصحي جائز وذلك؛

أولاً: لعدم بلوغ الغرر فيه إلى الحد الكثير.

وثانياً: لطبيعته التعاونية. وثالثاً: للحاجة الاجتماعية إليه.

٢ـ من المرجح أن تشكل شركات تعاونية لهذا الغرض، أو تعمل الحكومات على تأمين هـذه الحاجة لموظفيها بل لمواطنيها.

٣ـ لا يختلف الحال فيما لو كانت هناك واسطة في العقد من شخص أو شركة تعاونية أو تجارية، وإن كان من المرجح عدم إدخال الشركات التجارية في البين.

٤ـ لو اشترط شخص على الطبيب المعالج البرء لاستحقاق المقابل فإنه يراعى في تصحيح هذا الشرط نوع المرض، وقدرة المعالج.

وعند التخلف يثبت خيار تخلف الشرط، فله الفسخ فيعود لأُجرة المثل وله الإمضاء.

والله تعالى اعلم.



الدرس الحادي والستون

المرابحة للآمر بالشراء

ربما ادعي الاجماع على صحة بيع المرابحة وهو (البيع مع الاخبار براس المال ونوع الزيـادة عليه) ووردت في ذلك روايات كثيرة عن اهل البيتعليهم السلام منها صحيحة علي بن جعفر عن اخـيه موسى بن جعفر قال ـ سألته عن الرجل يبيع السلعة ويشترط ان له نصفها، ثم يبيعها مرابحة أيحل له ذلك؟ قال: لابأس[1].

ورواية علي بن سعيد قال: سئل ابو عبد الله عن رجل يبتاع ثوبا فيطلب مني مرابحة ترى يبيع المرابحة بأسا اذا اصدق في المرابحة وسمى ربحا دانقين او نصف درهم. قال: لا بأس:

الا انه وردت ادلة اخرى على كراهتها، من قبيل مارواه محمد بن مسلم قال قال الصادقعليه السلام: اني اكره بيع عشرة باحدى عشرة ولكن ابيعك بكذا وكذا مساومة. فقال: اتاني متاع من مصر فكرهت ان ابيعه كذلك وعظم علي فبعته مساومة[3].

ولكي يتم التأكد من وقوع هذا البيع على الوجه الصحيح رأينا الفقهاء يشترطون شروطا كثيرة فيه من قبيل:

العلم بقدر الثمن وقدر الربح والغرامة والمؤن.

ذكر البائع لما طرأ من نقص بعد الشراء.

ذكر البائع للاجل اذا كان الثمن مؤجلا.

ذكر البائع لما عمله في السلعة.

١، ٢ـ وسائل الشيعة: ج ١٢ باب ١٢ من احكام العقود، ج ٣، ١.

٣ـ وسائل الشيعة: ج ١٢ باب ١٢ من احكام العقود، ج ٤.

اذا كان البائع دلالا فانه يقول: تقوم علي بكذا، ولا يقول: اشتريته بكذا.

على البائع ان يسقط (الارش المأخوذ) من مجموع الثمن، لان الارش جزء الثمن، إلى ما هناك من شروط يشترطونها لتحقيق تلك الغاية وهي مقتضى الامانة، فاذا تبين بعد ذلك تخلف اي من هذه الشروط كان البائع آثماً، ولكن البيع صحيح يتخير فيه المشتري بين الأخذ بالثمن والرد. بعد هذه المقدمة نركز على موضوع المرابحة للآمر بالشراء.

فنقول: ان المعروف من هذه المعاملة يلخصها بانها عملية يتقدم فيها شخص الى آخر ليقوم هذا الآخر بشراء سلعة باوضاف معينة ويعده الشخص الاول بشرائها منه مرابحة بنسبة يتفق عليها معه مقسطة وللعملية مراحل:

طلب الاول من الثاني شراء سلعة معينة.

وعد الثاني للاول بانه سيشتري السلعة ويبيعها له.

وعد الاول للثاني بانه سوف يشتري السلعة مرابحة بنسبة معينة بالاقساط.

شراء الثاني للسلعة بيعها للاول مرابحة.

فما حكم هذه المعاملة؟

لاريب في أنها معاملة صحيحة اذا كان فيها رضا الطرفين الى نهاية المطاف، لانها تحقق كل مقومات العقد المقبول شرعا؛ اما اذا اردنا ان ندخل عنصر الالزام في البين فهل يمكننا ذلك؟ وهل تصح المعاملة؟

اما ادخال عنصر الالزام في معاملة غير ملزمة في الاصل ـ لو افترضنا ذلك ـ فهو ممكن من جهة ولا يضر من جهة اخرى.

ذلك ان الالزام قد يأتي من شرط في عقد آخر، او من نذر او من يمين، وحينئذ يكون ملزما ولا يغير من ماهية المعاملة ولا تنافي بينه وبين كونها في الاصل غير ملزمة. ولكن هل يكفي الوعد هنا في تحقيق الالزام؟

وفي الجواب، لابد من الرجوع الى البحث التفصيلي في هذا الموضوع، ولكن نقول اجمالا بان الوعد قد يكون ابتدائيا دون اي أثر يترتب عليه، وهنا قد يمكن القول بانه غير ملزم، وقد يكون بمعنى التعهد والالتزام وحينئذ فهناك من الادلة ما يدعو بكل قوة للالزام به ـ وفي طليعتها ادلة الوفاء

بالوعد والعهد ـ .

وكذلك للفهم العرفي لهذا الوعد على اساس الوجوب مما يجعله مصداقا لقاعدة «المؤمنون عند شروطهم».

ثم أنه يمكن القول بان الوعد الابتدائي الآنف ذكره اذا ترتب عليه ضرر عاد مصداقا لقاعدة «لاضرر ولاضرار في الاسلام» وقد يقال هنا ان عدم الربح ليس من الضرر وانما هو من عدم النفع، ولايمكن القول هنا بان حديث (لاضرر) يشمل الواعد ايضا لانه هو الذي اوقع نفسه في هذا الضرر.

كل هذا كان طبق القواعد الاولية في التعامل مع الحوادث الا انه تطرح في البين ادلة خاصة يقال عنها أنها تخالف مقتضى القواعد الاولية وهذه الادلة هي:

١ـ دخول هذه المعاملة تحت عنوان بيع العينة المنهى عنه.

٢ـ دخولها تحت عنوان (لاتبع ماليس عندك).

٣ـ دخولها تحت عنوان النهي عن بيعتين في بيعة.

٤ـ دخولها تحت عنوان المخاطرة.

٥ـ دخولها تحت عنوان السلف والزيادة.

وهنا نقول في هذا الصدد ان هذه المعاملة لا تدخل تحت عنوان بيع العينة. ذلك ان بيع العينة يصور بصور متفاوتة منها:

ان تباع السلعة بثمن مؤجل ثم يشتريها البائع من المشتري بثمن معجل اقل مما باع به.

ومنها: ان يبيع صاحب السلعة سلعته نقداً ثم يشتريها من المشتري نسيئة بمقدار اكثر قيمة؛ وهذه هي الصورة التي وردت فيها روايات الامامية ومنها:

ان يبيع صاحب السلعة سلعته نسيئة بالسعر السوقي ثم يشتريها منه باقل من السعر السوقي نقداً.

وعلى اي حال فقد وردت نصوص الامامية ببطلان هذه المعاملة، منها صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر قال: سألته عن الرجل باع ثوبا بعشرة دراهم الى اجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد، أيحل؟ قال: اذا لم يشترطا ورضيا فلا بأس[٣]، وهي بمفهوم الشرط تدل على

٣- وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٥ من احكام العقود، حديث ٦.

البطلان عند الاشتراط.

وعلى اي حال فان هذا العنوان لاينطبق على ما نحن فيه رغم وجود عنصر الالزام في المعاملتين.

كما ان عقدنا هذا لايندرج تحت بيع ما لايملك، فان عقد البيع انما يقع بعد شراء البنك للسلعة ووضعها بين يدي العميل، وقبل ذلك لايوجد الا وعد بالبيع، على ان بعض الفقهاء ذكروَ ان المراد من حديث (لاتبع ماليس عندك) النهي عن بيع العبد الابق او الجمل الشارد حيث لايتمكن المشتري فيه من تسلم المبيع ولا البائع من تسليمه ويحصل منه الضرر وهذا احتمال وجيه جدا ويؤكده الفهم العرفي للاحاديث.

اما بالنسبة لمصداقية العقد لحديث (بيعتين في بيعة) فيقال فيه ان هذا الحديث وارد فيما اذا تمت المعاملة بعقدين كاملين وهنا قبل قبض العين لايوجد بيع وانما يوجد وعد بالبيع.

اما بالنسبة للمخاطرة فهو مالم نتبين وجهه وربما كان في عدم الالزام مخاطرة.

واخيرا فهل يمكن ان نعد هذه المعاملة من الربا، او السلف والزيادة؟ الصحيح انه لايمكن عده كذلك لترتب احكام الملكية والبيع حقيقة على هذا المورد فلو تلفت العين قبل بيعها تلفت من مالكها فكيف يمكن عده تحايلا على الربا؟ وهذا الجواب نقوله ايضا لمن قال بان هذه المعاملة هي بيع نقد بنقد اكثر منه الى أجل (بينهما سلعة محللة) غايته قرض بفائدة.

والواقع ان كل بيع نسيئة او بنقد يتضمن هذا المعنى فهل نحرم كل البيوع؟

رأي الامامية في هذه المعاملة:

يلتزم الامامية ببطلان مثل هذه المعاملة اذا كانت على نحو الالزام؛ للنصوص الكثيرة الواردة عن اهل البيت ومنها:

١ـ صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت للصادقعليه السلام: يجيئني الرجل فيطلب فيء بيع الحرير، وليس عنده منه شيء، فيقاولني عليه، واقاوله في الربح والاجل حتى نجتمع على شيء. ثم اذهب فأشتري له الحرير فأدعوه اليه، فقال: أرايت ان وجد بيعا هو أحب اليه مما عندك ايستطيع ان ينصرف اليه ويدعك، او وجدت انت ذلك أتستطيع ان تنصرف اليه وتدعه؟ قلت: نعم، قال فلا

بأس[١].

وهذه الرواية واضحة الدلالة على ان الالزام في هذه المعاملة الثانية يوجد فيها البأس وهو معنى البطلان، واما اذا كانت المعاملة الثانية خالية من الالزام للمشتري وللبائع فلا بأس بها.

٢ـ صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت الصادق عليه السلام عن العينة فقلت: يأتيني الرجل فيقول: اشتر المتاع واربح فيه كذا وكذا، فأُراوضه على الشيء من الربح فنتراضى بـه، ثـم انـطلق فاشتري المتاع من أجله، لولا مكانه لم أرده، ثم اتيه به فأبيعه، فقال: ماأرىٰ بهذا بأسا؛ لو هلك منه المتاع قبل ان تبيعه اياه كان من مالك، وهذا عليك بالخيار ان شاء اشتراه منك بعد ما تأتيه، وان شاء رده، فلست أرى به بأساً[٢].

٣ـ صحيحة منصور بن حازم قال: قلت للصادق عليه السلام الرجل يريد ان يتعين من الرجل: عـينة، فيقول له الرجل: انا أبعد بحاجتي منك، فاعطني حتى اشتري، فيأخذ الدراهم فيشتري حاجته ثم يجيء بها الرجل الذي له المال فيدفعه اليه، فقال: اليس ان شاء اشترى وان شاء ترك، وان شاء البائع باعه وان شاء لم يبع؟ قلت نعم. قال: لابأس[٣].

٤ـ وعن منصور بن حازم ايضا قال: سألت الصادق عليه السلام عن رجل طلب من رجل ثوبا بعينة، قال: ليس عندي، هذه دراهم فخذها فاشتر بها، فأخذها فاشترى بها ثوبا كما يريد، ثم جـاء بـه أ يشتريه منه؟ فقال أليس إن ذهب الثوب فمِن مال الذي أعطاه الدراهم؟ قلت بلى. قال: ان شـاء اشترى، وإن شاء لم يشتر؟ قلت: نعم. قال: لابأس[٤].

٥ـ صحيحة اسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت ابا الحسن عليه السلام عن العينة وقـلت: ان عـامة تجارنا اليوم يعطون العينة، فأقصّ عليك كيف نعمل؟ قال: هات. قلت: ياتينا المساوم يريد المـال فيساومنا وليس عندنا متاع، فيقول: اربحك ده يازده، وأقول انا ده دوازده فلا نزال نتراوض حتى نتراوض على امر فاذا فرغنا قال: قلت اي متاعٍ أحب اليك ان اشتري لك؟ فيقول: الحرير لانه لايجد

١- وسائل الشيعة: ج ١/ باب ٨ من احكام العقود /ح ٧.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٢ / باب ٨ من احكام العقود/ ح ٩.

٣- وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ح ٩.

٤- وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ح ١٢.

شيئا اقل وضيعة منه، فأذهب وقد قاولته من غير مبايعة. فقال: اليس ان شئت لم تعطه، وان شاء لم يأخذ منك؟ قلت بلى. قال: فأذهب فأشتري له ذلك الحرير. وأما كسبي بقدر جهدي، ثم أجيء به الى بيتي فأُبايعه، فربما ازددت عليه القليل على المقاولة، وربما اعطيته على ماقاولته، وربما تعاسرنا فلم يكن شيء فاذا اشترى مني... فقال: اليس انه لو شاء لم يفعل ولو شئت انت لم تزد؟ فقلت: بلى لو انه هلك فمن مالي قال: لاباس بهذا اذا انت لم تعد هذا فلا بأس به[١].

٦ـ وعن خالد بن الحجاج قال: قلت للصادق عليه السلام الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب وأربحك كذا وكذا، قال: اليس ان شاء ترك، وان شاء اخذ؟ قلت: بلى قال لاباس به...[٢].

ولابأس بالتنبيه: الى وجود روايات تصحح هذه العملية من دون تفصيل بين صورة وجود الالزام وعدمه ولكن بواسطة هذه الروايات المتقدمة نعيدها بصورة عدم وجود الالزام. فمن تلك الروايات المطلقة:

١ـ عن ابن سنان عن الامام الصادق عليه السلام قال: لا بأس بان تبيع الرجل المتاع ليس عندك تساومه، ثم تشتري له نحو الذي طلب، ثم توجبه على نفسك، ثم تبيعه منه بعد[٣].

٢ـ وروى عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يأتيني يطلب مني بيعا وليس عندي مايريد ان أبايعه به الى السنة أيصلح لي ان اعدة حتى اشتري متاعا فأبيعه منه؟ قال: نعم»[٤].

٣ـ صحيحة محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام قال: «سألته عن رجل أتام رجل فقال: ابتع لي متاعا لعلي أشتريه منك بنقد او نسيئة، فابتاعه الرجل من أجله، قال: ليس به بأس انما يشتريه منه بعد ما يملكه»[٥].

وهناك صورة اخرى لمعاملة المراجعة للآمر بالشراء، خلاصتها: ان يقول الاول للثاني اشتر لي سلعة بعشرة دراهم نقدا وانا اشتريها منك باثني عشر درهما الى اجل. وهذه معاملة باطلة وهناك نص

١- وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ح ١٤.
٢- وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ح ٤.
٣- وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ح ١.
(٤،٥) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ح ٥، ٨.

صحيح يدل على ذلك؛ فعن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل امره نفر ليبتاع لهم بعيراً بنقد ويزيدونه فوق ذلك نظرة، فابتاع لهم بعيراً ومعه بعضهم فمنعه ان ياخذ منهم فوق ورقه نظرة.

وتبطل ايضا صورة اخرى وهي مالو قال الاول للثاني اشترلي سلعة باثني عشر الى اجل وانا اشتريها منك بعشرة نقداً.

ويمكن ان يقال ان الروايات الآنفة شاملة لجميع هذه الصور في روحها ولذا نفتي بعدم جواز هذه المعاملة ان كان فيها الزام، اللهم الا ان يأتي الالزام من مصدر آخر كالنذر-والعهد والشرط ضمن معاملة اخرى لازمة، فحينئذ يمكن التصحيح الا ان يقول احد بان الشارع قصد من مثل هذه المعاملة عدم الالزام واصر عليه نظير اصراره على بقاء بعض الامور مباحة كالطلاق والزواج، فلا يمكن الالزام او الالتزام بعدمه. وهذا القول رغم كونه قابلا للتأمل لايمكن الالتزام به كما نعتقد. كما انه قد يقال بان الشرط ضمن معاملة اخرى لازمة غير صحيح في هذا المورد لانه يعني ايجاب شيء لم يستوجب. وعلى اي حال يكفي النذر والعهد مع وجود الزام حكومي للفرد بالعمل بما التزم به فيهما.

الدرس الثاني والستون

بيع الوفاء عند الإمامية

بيع الوفاء هو البيع بشترط ان البائع متىٰ رد الثمن يرد المشتري المبيع اليه؛ ومن اسمائه:

بيع الثنية عند المالكية، وبيع العهدة عند الشافعية وبيع الامانة عند الحنابلة وبيع المعاملة عند بعض الحنفية وكذلك اسمي بـ بيع الطاعة وبيع الجائز. اما عند الامامية فيسمىٰ (البيع بشرط الخيار) وربما ذكرت له اسماء أخرىٰ.

ما استقر عليه الرأي عند بعض المذاهب:

كان السائد قديماً فساد هذا البيع عند علماء المذاهب الاربعة باعتبارات ذكرت الموسوعة الفقهية[1] فيها ما يلي:

الاول: ان من شروط صحة الشرط ان لا يخالف مقتضى العقد وعقد البيع يقتضي ملك المشتري للمبيع على سبيل الاستقرار والدوام.

الثاني: ان في هذا الشرط منفعة للبائع ولم يرد دليل معين يدل على جوازه!!

الثالث: ان البيع على هذا الوجه لا يقصد منه حقيقة البيع بشرط الوفاء وانما يقصد من ورائه الوصول الى الربا المحرم. وذهب بعض المتأخرين من الحنفية وكذلك بعض الشافعية الى جواز ذلك، لان البيع بهذا الشرط قام عليه العرف فراراً من الربا وهو صحيح وان كان مخالفاً للقواعد لأن القواعد تترك بالتعامل كما في الاستصناع[2].

١ـ الموسوعة الفقهية: ج٩ ص٢٦٠.

٢ـ الموسوعة ـ نقلاً عن تبيين الحقائق للزيلعي ١٨٤/٥، والبحر الرائق ٨/٦، والفتاوىٰ الهندية ٢٠٨/٣ـ٢٠٩، وابن عابدين ٢٤٦/٤ـ٢٤٧، ومغني المحتاج ٢٣٧/٢، ونهاية المحتاج ٤٣٣/٣، وبغية المسترشدين ص١٣٣، والاقناع ٥٨/٣.

واعتبره ابو شجاع وعلى السغدي والقاضي ابوالحسن الماتريدي من الحنفية: من عقد الرهن ورتبوا على كل احكام الرهن بحجة ان العبرة في العقود للمعاني لا للالفاظ والمباني ولهذا كانت الهبة بشرط العوض بيعاً.

اما ما استقر عليه الرأي ـ كما نقل ـ لدى الحنفية فهو انه عقد جديد ـ كما يعبر الاستاذ الزرقاء في بحثه المقدم للمجمع ـ ليس بيعاً صحيحاً من كل وجه ولا بيعاً فاسداً من كل وجه ولا رهناً من كل وجه بل فيه شبه بها جميعاً، ولذا قرروا إعطاءه حكماً من كل منهما:

فأُعطي من احكام البيع المطلق الصحيح ان للمشتري حق الانتفاع به واستغلاله دون حاجة الى اذن البائع بل بمقتضى العقد.

ـ واعطى من احكام البيع الفاسد انه عقد جائز للطرفين.

ـ واعطي من احكام الرهن انه لا يجوز للمشتري بيعه لان شرط رده على البائع متى اعاد له الثمن واحكام اساسية اخرى.

وقد استقر رأي الحنفية على هذا حتى قال صاحب البحر الرائق (وينبغي ان لا يعدل في الافتاء عن القول الجامع، وفي النهر: والعمل في ديارنا على ما رجحه الزيلعي[١].

وقفة قصيرة عند الادلة:

وقبل المضي في البحث لابد من وقفة قصيرة عند الادلة التي سبقت للفساد او الجواز.

اما بالنسبة لادلة الفساد فقد ذكر منها ان هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد فما هو الموقف هنا؟

من الواضح ان سر المشكلة في هذا العقد هو وجود شرط (الرد عند الرد) في هذا العقد ولذا كان من الطبيعي ان نرجع الى قاعدة (المؤمنون عند شروطهم) واحكامها المتفرعة لنجد الموقف من هذا الشرط:

وهذه القاعدة لا يختلف حولها العلماء بعد ان جاءت النصوص المؤكدة لها وهي في كمال الوثوق والاعتبار.

---

١ ـ الموسوعة: نقلاً عن ابن عابدين ٤/٢٤٦ـ٢٤٧ ط بولاق.

على ان الشروط ضمن العقود هي من توابعها وحينئذ يشملها دليل وجوب الوفاء ـ كما هو الظاهر ـ اما ما قيل من ان العقود هي نفس المعاهدة الواقعة بين الطرفين دون النظر للالتزامات الاخرى فلا يبدوا امراً مستساغاً عرفاً وانما ينظر العرف الى مجموع الالتزامات ويسري شمول دليل الوفاء لها خصوصاً بعد تفسير العقود بالعهود.

وهنا نقول انهم اشترطوا ان لا يكون الشرط مخالفاً لمقتضىٰ العقد وذلك باعتبار ان شمول دليل الوفاء لمثل هذه الحالة غير ممكن لوجود مقطعين متنافيين تماماً في هذا المضمون الذي يراد الوفاء به ولا يمكن ان يقصد العقلاء مضمونين متناقضين في آن واحد.

وهذا انما يقتصر على التنافي بين الشرط ومقتضى ذات العقد.

اما لو كان الشرط منافياً لاطلاق العقد مثلاً فالعقد حينئذ يبدأ مقيداً ولا معنىٰ لتصور التنافي فيه مطلقاً فيشمله دليل الوفاء بشكل طبيعي ودون اية عقبة ولتوضيح الامر نقول:

ان المنافاة لمقتضىٰ العقد يمكن ان تتصور على أنحاء.

أـ أن يكون هناك تنافٍ بين الشرط ومضمون العقد بالمعنىٰ المصدري وهو مثلاً التمليك في البيع.

فلو قال بعتك هذه العين بشرط ان لا يتحقق هذا التمليك فهذا يعني وجود تناقض في المضمون وطبيعي ان هذا امر باطل.

ب ـ ان يكون الشرط منافياً لكل آثار العقد كان يقول بعتك هذا شريطة ان لا تتصرف به مطلقاً وهذا يكاد يرجع الى الوجه السابق.

ج ـ ان يكون الشرط منافياً لأهم الآثار المنظوره في العقد بحيث يكون النظر اولاً الى هذا الأثر، كأن يشترط في عقد الزواج ان لا يتم المس الجنسي طوال حياة الزوجين وهنا قد يقال ان الفهم العرفي يرىٰ المنافاة والتناقض... وان لم يكن ذلك بالنظر الدقيق فحكمه حكم الوجوه السابقة ولكن يمكن القول بصحة هذا الشرط اذا افترضنا ان النظر الحقيقي في العقد منصب على باقي الآثار كجواز النظر في مثالنا والتعاشر تحت سقف واحد اللهم الا ان يقال بانه شرط مخالف للكتاب والسنة وهو امر فيه نظر.

د ـ ان يكون التنافي لبعض الآثار العرفية للعقد وهنا نكرر ما قلناه ان التنافي هنا ليس بين ذات

العقد والشرط بل هو بين الشرط واطلاق العقد، ولكن وجود الشرط منذ البداية يرفع الاطلاق (بالمعنىٰ الاعم) فيولد العقد مشروطاً لا مطلقاً ولا يبقىٰ تنافٍ في البين وتشمله ادلة الوفاء ـ ان لم يكن هناك مانع آخر.

هـ ـ ان يكون التنافي بين الشرط وبعض الآثار الشرعية للعقد بالمعنى اسم المصدري كاشتراط الزوجة كون السكنىٰ باختيارها فلا مانع منه إلا أن يكون هناك مانع آخر كأن يكون ذلك من الحقوق غير القابلة للاسقاط كأن يشترط الزوج على الزوجة التنازل عن ليلتها توصلنا بذلك وامثال ذلك.

وهنا نعود الى شرطنا المبتلىٰ به وهو شرط الرد عند الرد لنبحث عن كونه مصداقاً لاي من الوجوه الماضية.

لا ريب في انه لا ينافي مقتضىٰ ذات العقد لأن التمليك حاصل بقصد البيع حقيقة ولا نستطيع ان ننوب عن المتعاقدين في تفسير الفاظهما بعد ان كانا قاصدين حقيقة للبيع ومستعدين لترتيب ما يترتب عليه من آثار ولكن في حدود معينة متفق عليها فلا معنىٰ اذن لجعله رهناً يقوم مقامه او اعتباره عملية ربوية لأنه يؤدي مؤداها والا لكان علينا ان نسد الباب على كل فار من الربا الحرام الى كل عقد صحيح يؤدي بالتالي الى نفس النتائج وهذا منحى خطير فهل نمنعه من المضاربة مثلاً اذا كانت تؤدي الى نفس النتائج؟

نعم لو اشترط في هذا العقد شروطاً تؤدي في الواقع الى نفي الالتزام بأي أثر من آثار البيع وتحول العملية الى قرضٍ معقد كما تفعله بعض البنوك التي تحاول الفرار من الربا فهذا امر يرفضه العرف وبجعله من مصاديق الربا وللعرف حقه في تشخيص المصاديق للادلة الشرعية كما مر لنا بحث في اجتماع سابق لمجمع الفقه في هذا الصدد.

كما انه لا ينافي كل آثار العقد، وكذلك فهو لا ينافي الأثر المنظور بالتركيز العرفي وهو التمليك وترتيب آثار الملك اجمالاً.

نعم لا يبقىٰ لدينا الا المنافاة لاطلاق العقد في ترتيب كل آثار التمليك وقد رأينا عدم الضرر في ذلك. ومن هنا فنحن نرىٰ ان هذا الشرط في نفسه صحيح لا غبار عليه.

على ان هناك بحثاً مفصلاً في اداء الشرط الفاسد الى فساد العقد لا مجال لنا هنا لطرحه وانما

نقول اجمالاً ان هذا الشرط لما كان محط النظر للمتعاقدين فلو فسد فان المرجح هو فساد العقد. اما بالنسبة للادلة التي ذكرت المجيزين ففيها نظر ايضاً.

فقد ذكروا ان هذا العقد رغم مخالفته للقواعد لكنه لما قام عليه العرف والتعامل خرجنا عن مقتضىٰ القاعدة فيه كعقد الاستصناع فهذا امر فيه نظر كثير.

اذ كيف يسوغ لنا ان نخرج عن القواعد الشرعية المقررة لمجرد حصول التعامل العرفي به. اننا لا نستطيع ان نخرج عن القواعد الشرعية الا بدليل شرعي فما هو الدليل الشرعي المذكور هنا؟

انه العرف وقد ذكرنا ان العرف ليس دليلاً شرعياً قائماً برأسه وإلا لما احتجنا الى الشريعة وانما العرف يمكنه ان يشخص لنا مصاديق الادلة ومداليل الالفاظ ومرادات المتكلمين كما يمكنه ان يكشف لنا عن امضاء الشارع المعصوم للقاعدة الاصولية كالاستصحاب او الحكم الفرعي شريطة ان يمتد الى عصر المعصوم فيكون عرفاً عاماً في زمانه ومن خلال عدم نهيه عنه يكتسب مشروعية التقرير طبعاً مع التأكد من كل هذه الامور اي الامتداد الى ذلك العصر حتماً وعدم صدور النهي قطعاً كما هو الحال في عقد الاستصناع ـ كما يدعىٰ ـ وهذا امر يختلف عن الحال في عقد نشك في امتداده الى ذلك العصر بل يقال انه ظهر اول ما ظهر في القرن الخامس الهجري في مدينة بلخ وهو امر مرفوض خصوصاً اذا لاحظنا الروايات الآتية عن اهل البيت عليهم السلام وعلىٰ أي حال فإننا لا نستطيع تحكيم العرف هنا والخروج فيه عن القواعد والقوانين الشرعية.

اما بالنسبة لما استقر عليه الرأي والذي عبر عنه الاستاذ الزرقاء بالبيع الجديد المشابه (للبيع الصحيح والفاسد والرهن!) كما عبرت عنه الموسوعة بانه (مركب من العقود الثلاثة كالزرافة فيها صفة البعير والبقرة والنمر!) فهو ايضاً لم نستطع ان نتبين الوجه في تصحيحه.

اذ اننا تارة نحاول التشبيه واخرىٰ نحاول التماس الدليل الشرعي للحكم الشرعي الذي نريد استنباطه، وهل يكفي مجرد الشبه لنقل حكم من المشبه به الى المشبه؟

كما ان وجود عنصر فاسد ـ وهو المفروض لديهم ـ في هذا العقد يفسد المجموع كما مر ذلك. ؤلا نستطيع بعد هذا ان نجير شمول ادلة الوفاء لمثل هذا العقد والحال هذه. ولذا رأينا الاستاذ الزرقاء يكتفي بنقل القول دون تأييده بل رأينا ابا شجاع والسغدي والماتريدي يعدلون عن هذا الرأي

ويلجأون الى تصحيحه باعتباره عقد رهن كامل وبالتالي يمنحونه كل احكام الرهن وهذا ايضاً لم نر له وجهاً بعد ان لم يقصده المتعاقدان مطلقاً، ومع هذا فلا مجال لفرض ضرورة الالتزام به كقول جامع وعدم تسويغ الخروج عليه.

ولا ننسىٰ ان نشير الىٰ من جوزه لحاجة الناس اليه فلا نرىٰ ذلك ايضاً دليلاً مسوغاً اللهم إلا أن يتحول الى ضرورة وللضرورات أحكامها وليس الامر كذلك.

اشكال الغرر

ولو بقينا نحن والقواعد الاولية وقبل الرجوع الى اي دليل آخر خاص بهذا المورد. فان هناك اشكالاً عاماً قد يطرح على صور هذا العقد وهو اشكال الغرر وهو مالم الا حظه في كتب المتقدمين وانما ذكره الامام الخميني (ره) كتاب البيع وناقشه بالتفصيل[١] فمهما صورنا هذا الشرط من قبيل :

أ ـ أن يكون الشرط هو الخيار المتقيد برد الثمن.

ب ـ ان يؤخذ الرد فسخاً فعلياً.

ج ـ ان يشترط انفساخ العقد حال رد الثمن من قبيل شرط النتيجة ولا مانع من ذلك.

د ـ ان يشترط الاقالة او البيع الجديد او نقل المبيع اليه (وستأتي الاشارة الى هذه الصور في بحث الفروع).

نعم في كل هذه الصور يبدو ان الجهالة حاصلة والغرر قائم فلا يعلم متىٰ يتحقق رد الثمن ليتم رد المثمن. نعم لو تم تحديد زمان الرد بالتعيين ارتفع الغرر. اما لو اطلق الامر واشترط الرد عند الرد خلال هذه المدة الممتدّة فهل يتحقق الغرر لأن المعلق عليه مجهول من حيث مدة حصوله؟

والذي يبدو ان الغرر بهذا المقدار لا يضر عرفاً شريطة ان لا تخرج المدة المضروبة عن الحدود المتعارفة بحيث لا يصدق في التصور العرفي حصول غرر رغم كثرة البدائل فما اكثرما يمنح العرف الفرصة لتحقق الشروط دون ان يتصور ان هناك جهلاً وغرراً في البين وبهذا دفعنا اشكال الغرر في عقد الضمان بعد توفر تحديدات للاقساط والمدد وامثال ذلك.

ولهذا ايضاً نجد المعارضين له لا يشيرون الى عنصر الغرر هذا باعتباره مغتفراً بهذا المقدار.

---

١ ـ البيع للامام الخميني: الجزء الرابع ص٢٢٣.

بيع الوفاء عند الامامية

والملاحظ انهم فرغوا عن كونه بيعاً وانما ركزوا على شرط الخيار ولذلك بحثوه غالباً في بحث (الخيارات) وفي مبحث خيار الشرط بالتحديد كما ذكره صاحب (الغنية) في امثلة الشروط الجائزة.

فهو اذن بيع خالص تنتقل فيه العين بكل تبعاتها وحقوقها الى المشتري والثمن بكل توابعه الى البائع الا ان هناك شرطاً للرد عند الرد يلتزم به الطرفان كما سيتوضح فيما يلي.

حكم بيع الوفاء وفق القواعد العامة

وهو المنهج الذي يتبعه فقهاء الامامية المتأخرون عندما يبحثون اي مسألة فانهم يطرحونها اولاً على ضوء القواعد العامة فاذا كانت النتيجة ايجابية اعتبرت النصوص الواردة في هذا المورد الخاص تأكيداً وتطبيقاً لتلك القواعد اما اذا كانت سلبية اعتبرت النصوص الخاصة استثناء ولذا يؤخذ من الاستثناء خصوص ماتم القطع بخروجه عن القواعد العامة ويرجع في الباقي اليها على تفصيلات دقيقة تراجع في مظانها.

وقد ذكرنا انهم لم يناقشوا في كونه بيعاً تنطبق عليه كل صفات عقد البيع وبالتالي تشمله ادلة الوفاء بالعقود من هذه الجهة.

كما أنهم لم يروا في هذا الشرط اية مخالفة لمقتضىٰ العقد بل هم لم يبحثوا هذه المسألة لوضوحها لديهم وانما ركّزوا على مسائله الفرعية فقط دون المساس باصل المشروعية. فهذا العلامة الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر يقول «وكذا يجوز اشتراط الخيار مدة معينة ـ لا مجهولة ولا مطلقة ـ بشرط ان يرد البايع فيها الثمن ويرتجع بالمبيع ان شاء... اجماعاً في اصل المسألة ونصوصاً عموماً وخصوصاً»[١] فهو يرىٰ ان النصوص العامة وهي اساس من اسس مشروعية هذه القواعد تنسجم مع هذا البيع.

ويقول الشيخ العلامة الانصاري «والاصل فيه بعد العمومات المتقدمة في الشرط النصوص المستفيضة»[٢]. والعبارة تحمل نفس المدلول.

١ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: ج٢٣ ص٣٦.
٢ـ كتاب المكاسب: ص٢٢٩.

ويقول الامام الخميني عن هذا البيع «وهو جائز اجمالاً بالادلة العامة والخاصة بل عن التذكرة وغيرها الاجماع عليه»[١].

فهو اذن بالاضافة الى انسجامه مع الادلة العامة يملك سند الاجماع المنقول كما تـنص عـلى صحته نصوص عن أئمة اهل البيتعليهم السلام كما سيأتي الحديث عنها.

الا انه راح يذكر صور الاشتراط ويحللها ليجد ما يوافق منها القواعد وما يخالفه وقد مر علينا ذلك قبل قليل ورأيناه يقبل اغلب تلك الصور على تفصيلات الا انه يرىٰ ان اشكال الغرر يأتي في اكثرها فيقول:

(ثم ان اشكال الجهالة والغرر يأتي في اكثر الصور فما فيها الغرر بالوجه الذي مر بيانه تبطل على القواعد ولابد في صحتها من التماس دليل من اجماع او اخبار خاصة)[٢] وهذا ما يستفيده هو بعد تعرضه لتلك الاخبار الخاصة حيث يقول بعد استعراضها.

«وكيف كان تدل هذه الروايات على صحة الشرط مع الجهالة في المجعول وزمان الخيار او زمان لزوم الرد أو الفسخ او الانفساخ»[٣].

الأدلة الخاصة في مورد بيع الوفاء:

وهنا يذكر الاجماع المنقول والروايات عن أئمة أهل البيتعليهم السلام وقد ذكرت في الباب الســابع والثامن من ابواب الخيار في كتاب وسائل الشيعة للمرحوم الشيخ الحر العاملي وعلى النحو التالي:

١ـ محمد بن يعقوب عن ابي علي الاشعري عن محمد بن عبدالجبار عن علي بن النعمان عن سعيد بن يسار قال قلت لابي عبد اللهعليه السلام: انا نخالط اناساً من اهل السواد وغيرهم فنبيعهم ونربح عليهم للعشرة اثنى عشر والعشر ثلاثة عشر ونؤخر «نوجب» ذلك فيما بيننا وبين السنة ونـحوها ويكتب لنا الرجل على داره او على ارضه بذلك المال الذي فيه الفضل الذي اخذ منا شراءً قد باع وقبض الثمن منه فنعده ان هو جاء بالمال الى وقت بيننا وبينه ان نرد عليه الشراء فان جاء الوقت ولم يأتنا بالدراهم فهو لنا فما ترىٰ في الشراء؟ فقال ارىٰ انه لك ان لم يفعل وان جاء بالمال للوقت فردّ

١ـ البيع: ج ٤ ص٢٢٣.

٢ـ البيع للامام الخميني: ص٢٢٦.

٣ـ البيع للامام الخميني: ص٢٢٨.

عليه.

وروىٰ هذا الحديث الشيخ الصدوق باسناده عن سعيد بن يسار ورواه الشيخ الطوسي باسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان وعثمان بن عيسىٰ جميعاً عن سعيد بن يسار.

٢ـ محمد بن يعقوب عن ابي علي الاشعري عن فضالة عن ابان بن عثمان عن ابي الجارود عن ابي جعفر (الباقر)عليه السلام (وفي نسخة اخرىٰ عن ابي عبدالله الانصاري) قال ان بعث رجلاً علىٰ شرط فان اتاك بما لك والا فالبيع لك.

٣ـ محمد بن الحسن (الطوسي) باسناده عن الحسين بن سعيد بن صفوان، عن اسحق بن عمار قال: حدثني مع اسمع ابا عبداللهعليه السلام وسأله رجل وانا عنده فقال: رجل مسلم احتاج الى بيع داره فجاء الى أخيه فقال ابيعك داري هذه: وتكون لك احب الي من ان تكون لغيرك على ان تشترط لي ان انا جئتك بثمنها الى سنة ان تردّ علي فقال: لا بأس بهذا ان جاء بثمنها الى سند ردها عليه. قلت فانها كانت فيها غلة كثيرة فاخذ الغلّة لمن تكون الغلة؟ فقال: الغلة للمشتري، الا ترىٰ انه لو احترقت لكانت من ماله.

وروى هذا الحديث الصدوق باسناده عن اسحاق بن عمار عن ابي عبداللهعليه السلام.

ورواه الشيخ الكليني (رحمه الله) عن محمد بن يحيىٰ، عن محمد بن الحسين عن صفوان.

٤ـ وروىٰ الشيخ الطوسي باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن احمد بن ابي بشتر (وفي نسخة اخرىٰ بشير) عن معاوية بن ميسرة قال: سمعت ابا الجارود يسأل ابا عبداللهعليه السلام عن رجل باع داراً له من رجل. وكان بينه وبين الرجل الذي اشترىٰ منه الدار حاصر فشرط انك ان اتيتني بمالي ما بين ثلاث سنين فالدار دارك فاتاه بماله، قال له: شرطه، قال ابو الجارود فان ذلك الرجل قد اصاب في ذلك المال في ثلاث سنين قال: هو ماله. وقال ابو عبد اللهعليه السلام: أرأيت لو ان الدار احترقت من مال من كانت تكون، الدار دار المشتري[1].

٥ـ ويضاف اليها رواية جاءت في كتاب دعائم الاسلام عن ابي عبداللهعليه السلام «أنه سئل عن رجل باع داره على شرط انه ان جاء بثمنها الى سنة ان يرد عليه قال: لا بأس بهذا وهو على شرطه»[2].

١ـ تراجع كل هذه الروايات في كتاب وسائل الشيعة: ج٦ ص٣٥٤ـ٣٥٦.

٢ـ مستدرك الوسائل: الباب ٦ من أبواب الخيار الحديث ١.

وتشكل هذه الروايات محور البحث في الفروع التي طرحت في هذه المسألة وهي متشعبة نذكر هنا بعضها ثم نعقب ذلك بخاتمة.

الفرع الاول: صور الاشتراط ومدىٰ انسجامها مع القواعد العامة

وقد ذكروا له صوراً كما يلي:

الصورة الاولىٰ: ان يكون الشرط هو الخيار المقيد برد الثمن بمعنىٰ انه يجعل منذ البدء مضيقاً وحينئذ فله الخيار (بهذا القيد) طول القوت المعين. (وهذا الاشكال في صحته لعدم التعليق فيه وعدم الجهالة في الجعل والمجعول، والجهل بوقت الاداء خارج عن محط الجعل نظير الجهل باعمال خيار الشرط اذا جعل ثلاثة ايام)[1].

الصورة الثانية: ان يعلق الخيار على رد الثمن في الوقت المعين فلا يثبت الا بعد تحقق المعلق عليه وحينئذ فلا خيار قبل تحقق الرد وتكون مدة الخيار منفصلة دائماً عن العقد كما يرى الشيخ الانصاري في حين يرىٰ الامام انه ثابت في كل المدة لان المعلق عليه ليس قيداً ولا اشكال فيه سوىٰ التعليق وهو غير مضر لعدم الدليل على بطلانه شرعاً اما اشكال الغرر فقد مر الحديث عنه.

الصورة الثالثة: ان يؤخذ الرد قيداً للفسخ بمعنىٰ ان له الخيار طوال المدة المعينة علـى وجـه يقارن الرد ويتأخر عنه ولا مانع منها.

الصورة الرابعة: ان يعتبر الرد فسخاً فعلياً وقد ذكر الشيخ الانصاري ان صاحب الرياض اعتبر هذه الصورة هي الظاهرة من الاخبار.

الصورة الخامسة: ان يشترط انفساخ العقد حال رد الثمن فيكون هذا من قبيل شرط النتيجة وقد اعتبرها الشيخ الانصاري هي الظاهر من رواية معاوية بن ميسرة المتقدمة وهو الصورة التي يبدو ان صاحب الغنية ركز عليها حيث انه لم يذكر هذا القسم في الخيار وانما ذكر في امثلة الشروط الجائزة في متن العقد قائلاً «ان يبيع ويشترط على المشتري ان رد الثمن عليه في وقت كذا كان المبيع له»[2].

هذا وقد أُشكل عليها باشكالين:

١ـ البيع: ج٦ ص٢٢٣.

٢ـ مكاسب الشيخ الانصاري: ص ٢٣٠ عنه.

الاول: ان شرط النتيجة غير صحيح.

الثاني: انه يعني اقتضاء الشيء عدم نفسه او انفساخ العقد بلا سبب.

اما الاشكال الاول فيقال في توضيحه ان الاشتراط يعني تمليك الشرط للمشروط له تماماً كما في شرط الفعل والنتائج لا تقبل الاضافة الى مالك.

ولكنه غير صحيح فالحقيقة هي ان هناك التزاماً من البائع بالفعل او بالنتيجة ولا مانع في ذلك.

واما الثاني فيقال في جوابه ان سبب الانفساخ هو الشرط نفسه وليس العقد.

الصورة السادسة: ان يشترط البائع على المشتري ان يقيله او يبيعه من جديد او ينقل المبيع اليه عند رد الثمن. وهو الاستظهار الوارد في كتاب «الوسيلة» حيث قال: «اذا باع شيئاً على ان يقيله في وقت كذا بمثل الثمن الذي باعه لزمته الا قالة اذا جاءه بمثل الثمن في المدة».

ولا مانع من هذه الصورة ايضاً.

ما يستفاد من الروايات الآنفة:

اما رواية اسحاق بن عمار فهي تحتمل كل هذه الصور وكذلك رواية سعيد بن يسار. في حين ان رواية معاوية بن ميسرة فالظاهر من لفظها شرط النتيجة (فالدار دارك).

ولكنها كلها تحتمل الوجوه الماضية اما مباشرة او بالكناية.

الفرع الثاني: هل يكفي مجرد الرد في الفسخ؟

قيل ان ظاهر عبارات العلماء هي ان مجرد رد الثمن ليس قاطعاً للبيع. ذلك ان الذي يتبع الرد هو الخيار لا انقطاع البيع ولا ينفسخ البيع معه الا بالفسخ وليس الرد بنفسه فسخاً لانه لا يدل عليه وان كان علاقة على الارادة والارادة غير المراد.

ولكن الشيخ الاعظم الانصاري يترل «اما لو فرض الدلالة عرفاً» «اما بان يفهم منه كونه تمليكاً للثمن من المشتري ليتملك منه المبيع على وجه المعاطاة واما بان يدل الرد بنفسه على الرضا بكون المبيع ملكاً له والثمن ملكاً للمشتري فلا وجه لعدم الكفاية لاعترافهم بتحقق الفسخ فيما هو اخفىٰ من ذلك دلالة. وما قيل من ان الرد يدل على ارادة الفسخ والارادة غير المراد ففيه ان المدعىٰ دلالته على ارادة كون المبيع ملكاً له والثمن ملكاً للمشتري ولا يعتبر في الفسخ الفعلي ازيد من هذا مع ان

ظاهر الاخبار كفاية الرد في وجوب رد المبيع بل قد عرفت في رواية معاوية بن ميسرة حصول تملك المبيع برد الثمن فيحمل على تحقق الفسخ الفعلي به»[١].

وخلاصة كلامه: انه لا مانع من ان يدل الرد دلالة عرفية على الفسخ وعندئذ يكفي في انقطاع البيع.

وقد استظهر من الروايات الماضية كفاية الرد بل ان رواية معاوية صريحة في ذلك. في حين ان الامام الخميني اكد ان الظاهر هو ما يقوله الاصحاب فالرد يتبعه الخيار لا الانقطاع، وهو ما نستظهره ايضاً. نعم لو نص في العقد على ان يكون الرد فسخاً فلا اشكال في البين.

الفرع الثالث: هل يسقط الخيار بإسقاطه بعد العقد وقبل تحقق الرد؟

يرى الشيخ الانصاري ذلك.

وقد ذكرت لتوجيه هذا الرأي وجوه وتعبيرات:

الاول: ان تحقق العقد يعني تحقق سبب الخيار وهو كاف في صحة اسقاط الحق.

الثاني: ان المشروط له مالك للخيار قبل الرد ولو من حيث تملكه للرد الموجب له فله اسقاطه.

الثالث: ان الاسقاط هو على نحو الواجب المشروط (اي المعلق وجوبه على شيء دخيل في اصل ملاكه كالاستطاعة بالنسبة للحج).

فيكون السقوط (وهو أثر الاسقاط) بعد تحقق الخيار بتحقق الرد. ويزداد على هذا فيقال ان العلاقة بين الاسقاط والسقوط الاعتباريين ليست كمثلهما في الامور التكوينية وهنا يرىٰ العقلاء ان هناك وجوداً انشائياً ممتداً للاسقاط يستمر حتى يتحقق الرد وبالتالي يتحقق الخيار فيتم اسقاطه.

الرابع: ان البائع يملك الرد كحق من حقوقه فيصح له ان يسقط حق الرد فيسقط معه الخيار.

هذا بعض ما يمكن ان يؤيد به نفوذ الاسقاط واداؤه للسقوط الا ان الامام يرد على كل هذه الوجوه.

اما الاول فيقول فيه ان تحقق السبب وهو العقد لا يخرج الاسقاط عن كونه اسقاط لما هو غير حاصل.

١ـ المكاسب: ص ٢٣٠.

واما الثاني فيرىٰ فيه انه صحيح من حيث الامكان الا اننا بحاجة لاثبات وجود سلوك عقلائي يقضي بلقاء مثل هذا الاسقاط حتى يتحقق موضوعه فينفذ وان يتوفر هذا السلوك في عصر المعصوم عليه السلام فيمضيه ولو بعدم الردع عنه وهو امر مشكوك التحقق آنذاك.

واما الثالث فيقول فيه انه ليس مالكاً الا على سبيل التجوز وهو لا يكفي للاسقاط المنجز.

واما الرابع فيرى ان كونه من الحقوق دعوىً بلا بينة ويكفي الشك في ذلك وحينئذ نرجع لاصل بقاء الخيار بعد الاسقاط للشك في تأثيره بل يستظهر انه ليس من الحقوق.

هذا ما افاده رحمه الله[1].

الرأي الراجح:

والذي يرجح في النظر هو السقوط بالاسقاط والتعبير الثاني رغم كونه مجازياً فهو حالة عرفية يلاحظها العرف بادنىٰ نظر ويراه مالكاً عبر تملكه بسبب الخيار دون مؤونة تذكر فهو دليل محكم.

وكذلك الوجه الثالث باعتبار ان المرتكز في العرف في نظائر هذه المعاملات هو كذلك وقد قبل الامام نفسه نظير ذلك في تصحيح بيع الفضولي وغيره بل قد قبل جريان الفضولية في الايقاعات لو لا الاجماع على عدمه. فهذا هو مرتكز العرف في المعاملات وهذا المرتكز نفسه ممضىٰ من الشارع وإلّا لجاء النهي عنه.

وكذلك ايضاً الوجه الرابع فلا ريب في ان من حقوقه ان يشترط الخيار بمقتضىٰ سلطنته فهي حقوق مترتبة على الملكية ان من حقوقه نتيجة التعامل ان يكتسب الخيار بالرد وهو بالتالي يملك اسقاط هذا الحق (والله اعلم).

الفرع الرابع:

ما هو الموقف لو كان المردود من غير جنس الثمن او فاقداً للقيد المعتبر كأن يكون معيباً والمطلوب ان يكون صحيحاً (ولو لأجل انصراف الاطلاق الىٰ قيد الصحة)؟ قيل: بالتفصيل بين المردود من غير جنس الثمن والمردود الذي ظهر معيبا او فاقداً لوصف معتبر فيه فلا يتحقق في الاول ويتحقق في الثاني مع ثبوت حق المطالبة بالاستبدال وقد قيس هذا على باب البيع اذا وقع

١ـ البيع: ج ٤ ص ٢٣٥ـ٢٣٧.

على غير الجنس او على المعيب بعنوان الصحيح حيث يبطل بالاول ويصح في الثاني مع ثوب خيار تخلف الوصف وكذا لو دفع على الكلي في الذمة وثم اداء الفاقد للوصف المذكور في ذلك الكلي حيث ان للمشتري قبوله واسقاط الوصف.

وقيل انه لم يتحقق الرد كلتا الحالتين لعدم تحقق المعلق عليه (بل لو رضي الطرف به ايضاً لم يثبت لان المفروض ان الصحة شرط ولا ينقلب عما هو عليه بتراضيهما)[١].

اما القياس ففي غير محله لان قياس المورد على البيع الشخصي قياسٌ مع الفارق اذ البيع وقع على الشخص وتخلف الوصف لا يوجب تخلف البيع في حين وقع الخيار على رد الشيء الموصوف ومع فقد الوصف يتخلف الرد فلا يثبت الخيار واما القياس على الكلي الموصوف فهو ايضاً مع الفارق لانه لا ينطبق اصلاً على فاقد الوصف الا ان الظاهر ان القول بالتفصيل له وجه وجيه.

فصحيح ان الرد انما هو للشيء الموصوف ولكنه منصب اولاً وبالذات على الشيء ويعتبر الرد رداً حقيقةً وان كان للمشتري حق المطالبة بتحقق الوصف فان عفىٰ عنه كان رداً حقيقة في نظر العرف.

وكذا الامر في الكلي في الذمة فالانطباق وان لم يكن دقياً عقلياً ولكنه انطباق عرفي خصوصاً بعد العفو عن الوصف المتخلف.

ولذا لا نرىٰ وجها عرفياً للقول بعدم تحقق الرد حتى بعد رضا المشتري بالعين المعطاة.

حكم التلف:

الفرع الخامس:

والتلف قد يتعلق بالمبيع وقد يتعلق بالثمن، وهما ايضاً قد يقعان قبل الرد واخرىٰ بعد الرد فما هو حكم هذه الحالات اما المبيع فانه لو تلف قبل الرد او بعده فهو من المشتري لانه هو المالك في عقد بيع صحيح، ولذا فله نماؤه ايضاً ولكن هل يبقىٰ الخيار؟

هناك من يرىٰ بقاء الخيار للبائع فله ان يسترد المثل او القيمة حينما يرد الثمن او بدله، وهناك من يرىٰ سقوط الخيار، باعتبار ان مصب هذا الخيار هو الالزام باعادة المبيع عند رد الثمن، والظاهر من

١ـ البيع: ج ٤ ص٢٣٧.

هذا هو بقاء المبيع في هذا المورد فاذا تلف المبيع فلا معنى للخيار. هذا ما يحتمله الشيخ الاعظم في المكاسب[1] الا أن الامام يركز على خصوصية أخرىٰ يختص بها الخيار دون غيره (وهي معهودية رجوع نفس العين برد الثمن او مثله فان بيع الخيار بحسب النوع الذي يشد خلافه انما يقع على المبيع الذي يكون لصاحبه علاقة به بخصوصه بالثمن الذي هو محل احتياجه ليصرفه فيما يحتاج اليه فيبيع داره التي هي ظل رأسه وضيعته التي هي قرة عينه، وانما يقدم علىٰ بيعها بأقل من قيمتها لاجل العلم والاطمئنان بإمكان اداء الثمن واسترجاعها ولو كان نظره الى ماليتها لا الى عينها لما باعها الا بثمن المثل لتحصيل ماليتها الواقعية ولم يكن وجه لبيعها بالشرط)[2].

والروايات المذكورة واضحة في هذا المورد كقول البائع في رواية اسحق «ابيعك داري هذه وتكون لك احب الي من ان تكون لغيرك». وعليه فالمراد بالدار هو خصوصها لا ماليتها.

والظاهر انه رأي قوي لا يمكن العدول عنه ولو لا هذه الخصوصية لقلنا هنا كسائر الخيارات برجوع العين بالفسخ ومع التلف يرجع الى البدل.

هذا وقد ذكر ان التلف لو تم بعد رد الثمن فانه سيكون مشمولاً لقاعدة (التلف في زمان الخيار ممن لا خيار له) والمشتري هنا لا خيار له فالتلف منه وحينئذ تنفسخ المعاملة ولا معنىٰ حينئذ للخيار.

وهذه القاعدة قيل عنها[3] انها مسلمة لدىٰ الاصحاب واستدل لها بالاخبار، والاجماع المنقول ثم التساؤل عما اذا كان هذا الحكم على مقتضىٰ القواعد الاولية باعتبار ان التلف يقوم مقام الفسخ ام لا باعتبار ان المعاملة تامة وان النقل والانتقال حاصل بالفعل رغم وجود الخيار (وهو المرجح) فتكون الروايات على خلاف القاعدة ويقتصر فيها على مواردها من خيار الحيوان والشرط ولا يمكن الخروج الى التعميم الا بقياس مرفوض ـ هذا وقد استظهر الشيخ الاعظم الانصاري شمولها الخيار المجلس ايضاً وعلى اي حال فلا تملك هذه القاعدة العموم المطلوب لانها غير منصوص عليها مباشرة بل هي مستخرجة من نصوص جاءت موارد خاصة وليس فيها تعميم.

١ـ المكاسب: ص٢٣١.

٢ـ البيع: ج٤ ص٢٤٠.

٣ـ القواعد الفقهية للمرحوم السيد البجنوردي: ج٢ ص١٠٩.

ثم انها لو شملت المورد فالكلام الآنف يأتي هنا اما لو تلف الثمن الشخصي فان كان بعد الرد وقبل الفسخ فان قلنا بشمول القاعدة الماضية للمورد يكون التلف من المشتري باعتباره مصداقاً لمن لا يملك الخيار وان كان مازال ملكاً للبائع.

ولكن الاشكال في شمول القاعدة للثمن هنا قوي باعتبار انها واردة في خصوص المبيع في الخيارات الآنفة فقط بالاضافة الى اشكال آخر يأتي من ضم قاعدة (الخراج بالضمان) الى الاجماع على ان النماء مازال للبائع فالضمان عليه لا على المشتري.

فلو شملته القاعدة مضىٰ ذلك تلف الثمن من المشتري وانفساخ العقد وعودة المبيع الى البائع ـ وقد شككنا في الشمول ـ والا كان التلف من البائع وتأتي هنا فروض الاستبدال وامكانه وعدمه وقد رجح الشيخ الانصاري امكان ارجاع البدل واسترجاع المبيع.

اما لو كان تلف الثمن قبل الرد فهل هو من البائع؟

قيل: اننا لو قلنا بوجود الخيار قبل الرد وقلنا بشمول القاعدة لهذا المورد فالحكم كذلك (أي ان التلف من المشتري وانفساخ العقد وعودة المبيع الى البائع).

الا ان الانصاف يقتضينا ان لا نعمم القاعدة حتى الى هذا المورد رغم قولنا بوجودٍ ما للخيار قبل الرد باعتبار امتلاكه للرد نفسه.

وعليه فيكون التلف من البائع خصوصاً بعد ملاحظة ان النماء له وله أن يرفع البدل (على بحث في ذلك).

الفرع السادس:

هل للمشتري ان يتصرف تصرفاً ناقلاً للعين؟ لا ريب في ان للبائع ان يتصرف في الثمن لان التصرف هو المقصود بالعقد ابتداءً ولو تصرف به تصرفاً ناقلاً سقط خياره على النحو المتقدم اما المشتري فهل يجوز له ذلك؟

هذه المسألة تدخل تحت بحث مهم طرحه علماء الامامية في باب احكام الخيار تحت عنوان (عدم جواز تصرف غير ذي الخيار) وقد استعرض الشيخ الاعظم في مكاسبه[1] اقوالهم باسهاب

١ـ المكاسب (طبعة تبريز) ١٣٧٥ هـ ص ٢٩٥.

وذكر اقوال القائلين بالمنع وتفصيلاتها ثم قال راداً عليها «هذا غاية ما يمكن ا ن يقال في توجيه المنع لكنه لا يخلو عن نظر فان الثابت من خيار الفسخ بعد ملاحظة جواز التفاسخ في حالة تلف العينين هي سلطنة ذي الخيار على فسخ العقد التمكن في حالتي وجود العين وفقدها فلا دلالة في مجرد ثبوت الخيار على حكم التلف (التصرف) جوازاً ومنعاً فالمرجع فيه ادلة سلطنة الناس على اموالهم ألا ترىٰ ان حق الشفيع لا يمنع المشتري من نقل العين، ومجرد الفرق بينهما بان الشفعة سلطنة على نقل جديد فالملك مستقر قبل الاخذ بها غاية الامر تملك الشفيع نقله الى نفسه بخلاف الخيار فانها سلطنة على رفع العقد وارجاع الملك الى الحالة السابقة لا يؤثر في الحكم المذكور مع ان الملك في الشفعة اولىٰ من التزلزل لابطالها تصرفات المشترى اتفاقاً واما حق الرهن فهو من حيث كونه وثيقة يدل على وجوب ابقائه وعدم السلطنة على اتلافه مضافاً الى النص والاجماع على حرمة التصرف في الرهن مطلقاً ولو لم يكن متلفاً ولا ناقلاً.... والحاصل ان عموم الناس مسلطون على اموالهم لم يعلم تقييده بحق يحدث لذي الخيار يزاحم به سلطنة المالك فالجواز لا يخلو عن قوة في الخيارات الاصلية.

اما بالنسبة للخيارات المجعولة بالشرط فالظاهر من اشتراطها ارادة ابقاء الملك ليسترده عند الفسخ بل الحكمة في اصل الخيار هو ابقاء السلطنة على استرداد العين)[1].

وهكذا نجده (رحمه الله) يفرق بين الخيارات الاصلية كخيار العيب ـ مثلاً ـ والخيارات المجعولة بالشرط فيجيز التصرف الناقل هناك ويرفض هنا لمنافاته لمصب التعاقد وهو الاسترداد عند الفسخ.

وهناك تفصيلات كثيرة لا يمكننا التعرض اليها الا اننا نلاحظ تماماً ان فقهاء الامامية فرغوا من التمليك كما قلنا وان العين في مثل موردنا هي ملك المشتري ولكن البحث كله في مانعية التزلزل الناشئ من وجود الخيار من القيام بمثل هذا التصرف، وليس هذا كالعين المرهونة اذ لا يجوز للمرتهن ان يتصرف بها اي تصرف لانها ليست الا كوثيقة على دينه:

وما يمكن ان يذكر هناك من المنع هو ما ذكره الشيخ الاعظم من ان مصب العقد على ابقاء العين معدة للاسترجاع بمجرد تحقق الرد وقيام البائع بالفسخ (ان لم تقل بان الرد نفسه فسخ) وربما كان

١ـ المكاسب طبعة تبريز: ص٢٩٦.

هذا منافياً لهذا الغرض الا أن يكون التصرف مما لا يتنافى مع ذلك كالسكنىٰ والاجارة وخصوصاً فيما هو المتعارف من الاجارة لنفس البائع بل ويمكن القول بجواز البيع مع بقاء حق الفسخ للبائع الاول متىٰ شاء وتعود العين اليه على تفصيلات في البين.

فاذا منعنا المشتري من البيع وتخلف فباع فهناك بحث في بطلان هذا البيع وعدمه.

يقول الامام الخميني في الصدد:

«ثم انه على ما ذكرنا في بيع الخيار فاللازم منه وجوب حفظ المبيع لانه مقتضىٰ القرار والشرط في المقام، ولو تخلف وباعه فهل يقع باطلاً او لا؟ وجهان مبنيان على ثبوت الحكم الوضعي في الشروط التي تتعلق بالافعال وعدمه.

واما ما قيل من ان وجوب العمل بالشرط يوجب تعجيز المشتري عن بيعه فلا يرجع الى محصل فان نفس الوجوب لا يوجب الالزام بالعمل وصيرورته موجباً لعدم تأثير البيع (لو تخلف) او الكلام، بل ما هو مقتضىٰ الشرط وجوب حفظه لا حرمة بيعه فلا وجه للبطلان الا دعوىٰ كون وجوب الشيء مقتضياً لحرقه ضده الخاص وكونها رشداً الى البطلان وهي ترىٰ باطل في باطل)[١].

وفي مجال الفتوىٰ يقول: «وليس للمشتري قبل انقضاء المدة التعرف الناقل واتلاف العين ان كان المشروط ارتجاعها ولا يبعد جوازهما ان كان (المشروط) السلطنة على فسخ العقد»[٢].

في حين افتىٰ الامام الحكيم وتبعه الامام الصدر بعدم الجواز مطلقاً[٣].

الفرع السابع:

حكم الاشتراط من قبل المشتري ذكروا أنه كما يجوز للبائع اشتراط الفسخ برد الثمن كذا يجوز للمشتري اشتراط الفسخ برد الثمن.

ولو اطلق الاشتراط انصرف الامر الى العين نفسها ولو صرح برد مع التلف فلا اشكال اما لو صرح برد البدل مع امكان رد العين فان فيه اشكال كونه خلاف مقتضى الفسخ وهو رجوع كل من العوضين الى صاحبه.

١ـ البيع: ج ٤ ص ٢٤٢.
٢ـ تحرير الوسيلة: ج ٢ ص ٥٢٠.
٣ـ منهاج الصالحين: ج ٢ ص ٤٢.

الفرع الثامن: هل ينتقل بالارث؟

جاء في تحرير الوسيلة: «لو مات البائع ينتقل هذا الخيار كسائر الخيارات الى ورائة فيردون الثمن ويفسخون»[١].

وجاء في منهاج الصالحين للامام الحكيم وبهامشه تعليق الامام الصدر قوله «اذا مات البائع قبل اعمال الخيار الى ورثته فلهم الفسخ بردهم الثمن الى المشتري ويشتركون في المبيع على حساب سهامتهم ولو امتنع بعضهم عن الفسخ لم يصح للبعض الاخر الفسخ لا في تمام البيع ولا في بعضه ولو مات المشتري كان للبائع الفسخ برد الثمن الى ورثته»[٢].

خاتـــمة:

ونريد ان نشير في الخاتمة الى امرين:

الامر الاول

مقارنة بين حكم هذا البيع لدىٰ الامامية مع حكمه لدىٰ غيرهم

من خلال ما تقدم يتضح: ان هذا البيع كان معروفاً لديهم بمقتضىٰ الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وليس عقداً جديداً عرف في بلخ في القرن الخامس الهجري كما قيل.

كما ان مثل هذا البيع ليس بيعاً فاسداً كما كان السائد قديماً لدىٰ علماء المذاهب الاربعة وليس عقداً جديداً كما تصوره اصحاب القول الجامع كما انه ليس من مصاديق عقد الرهن كما تـصوره بعض الحنفية.

وليس عقداً جائزاً من الطرفين بل هو عقد لازم وللبائع فيه ان يرد الثمن ويستعيد المثمن ويتم انتقال ملكية العين والثمن الى الطرفين وبالتالي يتبع النماء مالك العين او الثمن.

الامر الثاني

اشار الاستاذ الزرقاء في ورقته المقدمة للمجمع الى ان المعتاد في بيع الوفاء ان يكون الثمن اقل من قيمة المبيع بفارق كبير كما في الرهن. وقبل صدور القانون المدني المصري الجديد سنة ١٩٤٩

١ـ تحرير الوسيلة: ج٢ ص٥٢٢.

٢ـ منهاج الصالحين: ج٢ ص٤٣.

كانت عقود بيع العقارات بالوفاء في مصر تتضمن شرطاً انه اذا لم يرد البائع ثمن العقار المبيع بالوفاء في الموعد المحدد ينقلب البيع باتاً فتم نهب العقارات الكثيرة وحصل ظلم كبيز فراح واضعوا القانون الوضعي الجديد ينصون على بطلان بيع الوفاء.

والحقيقة: هي ان فقهاء القانون الوضعي لهم ان يضعوا ما شاؤوا وحسابهم واضح. الا أن الذي نريد التعقيب عليه هو ان تسمىٰ عملية تحول العقد الى بيع بات نهباً بعد ان تمت بكل رضا ورأينا انها تحمل كل مقومات العقد الصحيح.

وقد حلت مثل هذه البيوع مشاكل كثيرة وفتحت مجالات التخلص من الربا بلا ريب دون ان تشكل غطاءً له.

ولا نريد ان نبرر سوء تصرف البعض من الاغنياء واستغلال حاجة الضعفاء، فاذا رأى الحاكم الشرعي ذلك كان له ان يتدخل في مثل هذه الموارد فيصدر بمقتضىٰ ما يملكه من سلطات أمراً بوضع تحديدات معينة تمنع من سوء الاستغلال.

الامر الثالث:

جاء في عناوين البحوث المطروحة هنا عنوان «هل يجوز انتفاع الراهن او المرتهن بالعين المرهونة».

ونحن لا نرىٰ مجالاً لهذا البحث في ذيل بحث بيع الوفاء بعد ان راينا ان هناك فاصلاً كبيراً بين العقدين. فهنا بيع كامل وانتقال للثمن والمثمن الى الطرفين وحينئذ فلكل منهما التصرف غير الناقل بما يملكه بل رأينا أن هناك من يجيز التصرف الناقل بعد فرض امكان الفسخ والعودة الى البائع الاول او المالك الاول.

وما نود الاشارة اليه هنا ان المقصود من هذا البيع هو التصرف في الشيء المنتقل بهذا العقد وذلك في طرف الثمن او المثمن فلا مجال في رأينا لمثل هذا البحث هنا.

وعلى هذا الغرار يعلم ايضاً ان لا محل للبحث في عنوان «حكم الاشتراط البائع الضمان من المشتري للوفاء ببيع الوفاء».

الامر الرابع: الآثار الاقتصادية لبيع الوفاء

نعتقد ـ على ضوء ما سبق ـ ان هذا العقد يمكنه ان يشكل سبيلاً شرعياً للتخلص من الربا وآثاره التخريبية فهو يحدث برغبة من كل من طرفي العقد في الانتفاع بما لدىٰ الطرف الآخر فالبائع بحاجة للتصرف في الثمن لسد حاجة من حاجاته من جهة فيتم العقد ولا يشعر حينئذ بانه يدفع شيئاً لقاء حصوله على الثمن ثم هو يحتاط كثيراً في تصرفه لئلا يفقد ما باعه ببيع الوفاء ليمكنه التسديد حين سعينه لرد العين، والمشتري بحاجة للاستفادة من العين المبيعة والانتفاع بمنافعها مع ضمان تام لعودة رأسماله المدفوع في المدة المشترطة بل لعله ايضاً يترقب استقرار البيع عليه عند انقضاء تلك المدة وهذا مما يشكل حافاً قوياً للاقدام على التعامل وهكذا نجد الدوافع متكافئة والاقدام طبيعياً على مثل هذا العقد دونما حاجة للولوج في الربا المحرم وعلى هذا فان هذا العقد يمكنه ان يشكل احد العقود التي يمكن للبنك اللاربوي ان يتعامل بها الى جانب عقود المضاربة والمزارعة والمساقاة والشركة والاجارة بشرط التمليك وغيرها.

وكلما امكننا ان نوسع من دائرة العقود المشروعة امام البنك استطعنا ان نعطيه بل ونعطي المتعاملين معه الفرص الأكثر لاختيار البدائل الافضل.



الدرس الثالث والستون

لمحات من تاريخ تجربة المصارف الاسلامية

مع التركيز على بعض التجارب

بدأ الحديث عن موقف الاسلام من البنوك الربوية - كما يبدو - مع بداية القرن العشرين بعد تأسيس عدد من البنوك الاجنبية في مصر.

وربما كان علماء الازهر السباقين في هذا المجال.

وفي فترة الاربعينات ساهم ظهور الحركة الإسلامية في طرح الافكار الإسلامية حول المصرفية الإسلامية وبدأت بعض الدراسات في نشرات جمعية الشبان المسلمين، والاخوان المسلمين، وأنصار السنة في مصر، للمرحوم الشيخ السبكي والشيخ البنا والشيخ المراغي والى جانبها جاءت كتابات المرحوم المودودي عن اضرار الربا لتؤكد ضرورة الموضوع.

وفي الخمسينات قامت جهود اوسع في هذا المجال من قبيل:

١ـ انعقاد اسبوع الفقه الاسلامي في باريس عام ١٩٥١ وتقديم دراسات قيمة فيه حول (الربا) كدراسة الدكتور محمد عبد الله دراز.

٢- عقد حلقة للدراسات الاجتماعية للدول العربية بدمشق عام ١٩٥٢ قدمت فيها بحوث في التكافل الاجتماعي كبحث الدكتور الشيخ محمد أبو زهره.

٣- دراسات المفكر الجزائري مالك بن نبي.

٤- كتابات الشهيد عبدالقادر عودة مثل (المال والحكم في الإسلام) والشهيد سيد قطب ١٩٥٠م.

٥- كتابات الدكتور محمود ابو السعود، والشيخ شلتوت والدكتور عبد الكريم الخطيب والدكتور محمد عبد الله العربي والدكتور احمد الشرباصي، والدكتور عيسى عبده والسيد ابو الحسن الندوي والاستاذ محمد عزيز عن (الاطار العام للبنوك بلا فوائد) عام ١٩٥٨ والمفكر محمد حميد الله عن

(اقتراح بانشاء صندوق نقد اسلامي) عام ١٩٥٥ وعن (بنوك القرض بدون ربا) عام ١٩٦٢.

ولكن الذي يبدو ان دراسات تقديم البديل بشكل تخصصي بدأت في شبه القارة الهندية، حيث بدأ كتاب متخصصون يهاجمون عنصر الائتمان وخلق الودائع الذي تقوم به البنوك الربوية ويدعون الى المشاركة في الارباح والخسائر PLS ومنهم الاستاذ قريشي، والاستاذ نعيم صديقي و الاستاذ محمود احمد والاستاذ المودودي والاستاذ محمد عزيز والاستاذ ارشاد احمد.

ولعلي لا أجانب الواقع اذا ذكرت ان الحاجة الاجتماعية والتغيرات السياسية المتمثلة في قيام دولة باكستان الاسلامية في اواخر الاربعينات شكلت جواً مناسباً لقيام تلك الدراسات الرائدة رغم كونها ناقصة من حيث الطرح الجامع، وابتلاء بعضها بعدم الدقة في فهم بعض العقود كعقد المضاربة، وهو ما يشير اليه الدكتور نجاة الله صديقي.[1] الذي يأسف ايضاً لعدم قيام الدكتور عبدالهادي غنمه بنشر كتابه الكامل الذي وعد به، بعد ان ركز في دراسة له عام ١٩٨٦م على عملية اصدار الاسهم العادية للتمويل طويل الاجل والصناديق المشتركة للتمويل قصير الأجل، وهي خطة لقيت قبولاً عاماً بتطويرها بعد ذلك.

والملاحظ ان الكتاب بعد مرحلة الاربعينات دخلوا في نقاش قوي حول (المضاربة) وهل تصلح ان تكون محوراً لقيام نظام مصرفي اسلامي متحرك عصري.

يقول الدكتور صديقي:

«وينتج رفض مصلح الدين للمضاربة كأساس للبنوك اللاربوية من منهجه القانوني الضيق للمضاربة وعدم نجاحه في تخيل التغيير الذي سيطرأ على الجهاز المصرفي اذا نظم على اسس غير اساس الربا، وأحد هذه التغييرات هو الانخفاض الحال في نشاط اقراض البنوك وزيادة الاستثمارات الحقيقية. وفي الواقع فان البنوك اللاربوية لايمكن ان تعمل كبنوك تجارية صرفة.

ونعتقد ان قول مصلح الدين بعدم امكان قيام البنك الاسلامي بتقديم قروض للمنشآت التي استثمرت رأس مال يخصها... بسبب تعارضه مع مبدأ المضاربة ليس له اساس في التشريع الاسلامي».[ژ]

١- استعراض الفكر الاقتصادي الاسلامي المعاصر: ص٧١.

ژ- ن. م: ص٧٣.

كما رفض محمود ابو السعود هذا المبدأ ايضا بحجة انه سيؤدي الى ايجاد سوق سوداء تظهر فيها الربا.

وهنا ألاحظ ان عاملاً جديداً طرأ على الساحة في الستينات وهو التدفق المالي لعوائد النفط ومحاولة بعض الدول العربية انشاء بنوك تنسجم مع الثقافة الاسلامية، ونمو الوعي الاسلامي وارتفاع وتيرة الأمل بغد اسلامي تطبق فيه احكام القرآن الكريم، الأمر الذي تحول بعد ذلك الى احساس عارم بنوع من الشخصية الاسلامية الشمولية والصحوة الاسلامية، التي سرعتها احداث عام ٦٧ (عام النكسة) وحادثة احراق المسجد الاقصى في عام ٦٩، وبالتالي قيام منظمة المؤتمر الاسلامي، وهكذا تنامى الاحساس الكبير وشكل عاملاً فاعلاً في الساحة.

لقد كان لهذا العامل الدور الكبير ليس في الدفع نحو تطور الدراسات المصرفية الاسلامية فحسب بل في البدء بمحاولات عملية في هذا الاتجاه.

ونسجل هنا فخر البدء العملي المتواضع للتجربة لعمل استاذ مصري متحمس هو الدكتور احمد النجار، وقد درس في المانيا ورأى ان بعض ولاياتها تطبق نظاما يشبه عملية المشاركة، فاعجبته الفكرة وراح يعمل على تطبيقها في قرية مصرية هي (بيت غمر) عام ١٩٦٣م لتنتهي عام ١٩٦٧م ولكنه لم يفلح في توسعة دائرتها، وان استطاع ان يفتح لها بعض الفروع.

ولقد سبقت هذه التجربة تجربة قام بها الاخوان المسلمون في مصر بإنشاء شركات تدار وفق احكام الشريعة.

وعاصرتها تجربة باكستانية من قبل الاستاذ احمد ارشاد ولم تدم اكثر من اربعة اشهر.

وكانت خطوة بيت التمويل الكويتي (في الستينات) في الطلب من المرحوم استاذنا الشهيد السيد محمدباقر الصدر، رائعة مثمرة اذ استجاب للطلب وكتب اطروحته للبنك اللاربوي. وألحق الاطروحة ببحوث علمية فقهية معمقة لم نجد بحوثاً بمستواها في الاطروحات الاخرى والتي تعددت الى حد ما ونشرت في نفس الفترة، من قبيل اطروحات الاستاذ عيسى عبده، والاستاذ عبدالله العربي والاستاذ صديقي والاستاذ النجار.

ولقد زادت الدراسات في اوائل السبعينات، فرأينا دراسات جيدة للاستاذ آية الله المطهري وآية الله البهشتي وآية الله السيد محمود الهاشمي والاستاذ الشلبي والاستاذ محمود احمد والاستاذ

عبدالمنان والاستاذ محمد عزيز والاستاذ ابراهيم الدسوقي اباظة والاستاذ غريب الجمال والاستاذ مصطفى عبدالله الهمشري والاستاذ سامي حمود والاستاذ رفيق المصري والشيخ الصديق الضرير والدكتور الزروق والدكتور الامين وغيرهم كثيرون والحمد لله تعالى ويمكن القول ان هذه الحركة المباركة ساهم فيها المفكرون والفقهاء والتجار الخيرون وحتى بعض السياسيين..

واود هنا ان اعطي صورة موجزة عن اطروحة الشهيد الصدر في هذا المجال.

ملخص اطروحة الشهيد الصدر:

تركز الاطروحة على ان يمتلك المصرف الخصائص التالية:

١ - ان لايخالف الاحكام الشرعية.

٢ - ان يكون قادراً على التحرك الاقتصادي والحصول على الارباح الضرورية لاستمراره.

٣ - ان يكون قادرا على تأدية الأدوار التجارية للمصارف الاخرى.

وكل هذه الخصائص تؤدي به لامتلاك العناصر التالية:

أ - ان يتجه لابراز العمل البشري كمصدر للدخل، ويقلل من دخل رأس المال، ولذلك فهو يرفض الربا رفضاً باتاً مع التركيز على العمولة من جهة، والدخول بنفسه الى الحياة الاقتصادية من جهة اخرى.

ب - يبقى المصرف الاسلامي مجرد وسيط بين المودعين والمستثمرين.

ج - يستعد للتضحية بالربح في سبيل اشاعة الروح الاسلامية.

د - يظل يبحث لنفسه عن متنفس اقتصادي للدخل في مثل ذلك الجو الربوي الخانق.

نظام المصرف اللاربوي

وقد قسم المرحوم الشهيد بحثه فيه الى قسمين:

الاول: كيفية اقامة المصرف اللاربوي.

الثاني: كيفية قيامه بوظائف المصرف.

مخالفاً بذلك الاسلوب المتداول من البحث اولاً عن المصادر، وثانياً على الاستفادة من الاموال، لأنه اسلوب ربوي، بينما يعتبر المصرف اللاربوي المصدر والعمل جزءاً من المضاربة.

وعندما بحث المرحوم الشهيد القسم الاول وهو كيفية اقامة المصرف اللاربوي سار وفق الخطوات التالية:

اولاً - ركز على كون المصرف وسيطا بين المودعين والمستثمرين في عقد المضاربة.

ثانياً - قسم الودائع الى ثابتة ومتحركة وودائع التوفير.

ثالثاً - راح يبين شروط المودع التي اختصرها فيما يلي:

١ - ان يلتزم شرعا ببقاء الوديعة لمدة معينة.

٢ - ان يلتزم بشروط المصرف التفصيلية.

٣ - ان يفتح حسابا جاريا، وقد جعل هذا شرطا مرنا.

رابعا - ثم ذكر شروط المستثمر وهي:

١ - الامانة.

٢ - الكفاءة.

٣ - وضوح مشروعه.

٤ - تفضيل أهل السوابق الحسنة مع المصرف.

٥ - التزام شروط المصرف، ومنها اقساط الربح، كما ان منها ان يفتح حسابا جاريا يودع فيه حسابات المشروع، ومنها التسجيل الدقيق، وفتح اضبارة خاصة لكل عملية مضاربة.

خامساً - ثم تعرض لحقوق المودع، بعد ان حلل دوافع المودعين، مستنتجا الامور التالية كهدف للايداع وهي:

١ - ضمان الوديعة.

٢ - الدخل المترتب.

٣ - القدرة على السحب في نهاية المدة.

ورأى بعد ذلك ان المصرف اللاربوي يمكنه ان يضمن الوديعة كشخص ثالث - وهذا الضمان ليس ضمان قرض ولا ضماناً من قبل العامل.

كما ان الدخل يمكن توفيره من خلال النسبة المئوية من الربح والتي يجب ان تكون أعلى من قيمة الفائدة المطروحة في الساحة، لتسد مسألة احتمال النقص نتيجة عدم ربح المشروع.

واما القدرة على سحب الوديعة فهي امر ممكن، مع تحديد مدة معينة لايتم فيها السحب ثم يسمح به بعدها، وهنا يستطيع المصرف ان يضمن بقاء السيولة النقدية لديه من خلال الامور التالية:

أ - ليس من المفروض ان تحل الآجال في وقت واحد.

ب - وليس من المفروض ان يقدم الجميع على السحب.

ج - الاستفاذة من حسابات المشاريع الجارية والحسابات الجارية الاخرى وحينئذ يخصص الارباح لنفسه.

سادساً - ويبحث هنا في حقوق المصرف. وتتمثل في الجعالة التي تنقسم الى قسمين.

الاول: اجر ثابت على الوساطة، ويحدد بالتفاوت بين الفائدة التي تعطيها المصارف الربوية والفائدة التي تتقاضاها، ناقصاً زيادة حصة المودع من الربح على سعر فائدة الوديعة.

الثاني: أجر مرن في حصة العامل من الربح ويقدرها بالفرق السوقي بين اجرة رأس المال المضمون (وتساوي الفائدة الربوية المدفوعة للمصارف) واجرة رأس المال المخاطر في المضاربة و(وهي أكثر طبعاً).

سابعاً - ويؤكد هنا أن للمصرف أن يدخل في المضاربة برأسماله او بالاموال المتحركة.

ثامناً - ويتحدث هنا عن حقوق العامل المستثمر فهو صاحب الحق في الربح بعد عزل حصة المصرف والمودع.

تاسعاً - ويبحث فيه عن كيفية معرفة الأرباح.

عاشراً - ويبحث هنا عن أساليب التشويق والتشجيع لأصحاب الأموال المودعة، ويقترح هنا وضع جعالة على التوكيل وترتفع بارتفاع المبلغ. ولكنه بعد ذلك يكرّهها.

حادي عشر - ويبحث في هذا الفصل عن الحسابات الجارية وتؤخذ كقرض من أصحابها، اما المصرف فلا يقرض الآخرين نتيجة ظروفه إلاّ إذا لم تمكن المضاربة. ويشترط على المقترض شروطاً، منسجماً مع ظرف القرض، ومنها شرط التأمين على القرض.

ثاني عشر - ويبحث هنا في مسألة إلغاء الربا، موضحاً ان الرأسماليين يقدرون أن الفائدة تتكون من ثلاثة عناصر هي:

١ـ مبلغ يفترض للتعويض عن الديون الميتة.

٢- نفقات المصرف.

٣- ربح رأس المال.

أما العنصر الأول فيمكن معه التأكيد على الائتمان العيني والتقليل من الائتمان الشخصي، كما يمكن الاستفادة من فكرة التأمين على الديون وهذه العملية يستطيع المصرف أن يؤمنها، كما يمكنه أن يطالب العميل بالتأمين، دافعاً اجور التأمين بنفسه، أو بواسطة توكيل المصرف للدفع. وهناك صعوبة تكمن في تحديد اجرة التأمين لأنه يتم على مجموع القروض.

وأما الثاني فيمكن للمصرف أن يطالب به على أساس الأمر بكتابة الدين.

وأما الثالث فيلغى تماماً ولكنه يستطيع أن يشترط على المقترض أن يقرضه مبلغاً إلى خمس سنوات مثلاً (وهو أمر لم نتحقق نحن من صحته).

كما يمكنه أن يشجعهم على دفع مبلغ كهدية وحبوة مستحبة، ويمكنه أن يعدهم بالأولوية في عمليات الأقراض التالية.

وأخيراً: فإنه يقترح بعض الملاحظات العامة وهي:

١- يقترح أن يكون رأس المال كبيراً باعتباره يتحمّل تبعات أكبر من تبعات المصارف الأخرى، إلاّ أنه يجب أن يراعي الحد الذي يكون فيه توظيف رأس المال في العمل المصرفي فيه أعلى من توظيفه المباشر في الاستثمار.

٢- يرى أن مثل هذا المصرف يستطيع أن يساهم في توجيه الاقتصاد، لأنه يعيش مع المستثمرين في مشاريعهم ويهمه نجاحها ويحرص على ربحيتها.

٣- يمكن أن يتم نوع من التشابه بين التركيبة الداخلية للمصرف اللاربوي والربوي مع التأكيد في المصرف اللاربوي على إنشاء دائرة للمضاربات، والتركيز على أن يكون الموظفون من المتدينين المخلصين لرسالتهم.

وفي الفصل الثاني، يتعرض المرحوم الشهيد للوظائف الأساس للمصارف ويلخصها في الخدمات المصرفية، والقروض والتسهيلات، والاتجار بأموال النقد وشهادات الاستثمار.

أولاً - الخدمات المصرفية ويركّز فيها على مسألة قبول الودائع المصرفية.

ويعتبرها - كما هو الحق في التصور الاسلامي - قروضاً، إن كانت متحركة، وودائع، إن كانت

ثابتة، مع الحصول على حق التوكيل للمضاربة. أما الحساب الجاري، فيسير مع تاريخه لدى الفقه الغربي ليستقر مع الفقه الاسلامي الذي يجري فيه المقاصة بين الدينين، وقد تسمى العملية بالتهاتر. ثم يقترح أن لا نتصور عقدين في البين ونعتبر الأمر دَيناً واستيفاء للدّين. ثم يدخل في تفصيلات السحب والايداع في الحساب، ويتعرض بعد ذلك لودائع التوفير فيدخلها في المضاربة، ويستطرد فيذكر الودائع الثابتة التي تحدث عنها من قبل، ويرى أن الأمر في الودائع العينية سهل. ثم يتحدث عن الحوالات والكمبيالات وخطابات الضمان ومسائل حفظ الأوراق المالية، وأحكام النقود.

وهي بحوث تفصيلية علمية رائعة ينبغي لكل باحث أن يستعرضها ويراجع بالخصوص الملحقات الفقهية العميقة التي ذكرها في نهاية الاطروحة وهي مايميزها عن غيرها من البحوث حقاً.

ثانياً – القروض والتسهيلات المصرفية (غير المغطاة) وكان قد تحدّث عنها من قبل ويتحدث هنا عن الكمبيالات.

ثالثاً – ويتعرض هنا لمسائل الاتجار بشراء الأوراق المالية والسندات مؤكداً لزوم مراعاة القواعد والشروط الاسلامية فيها.

ملاحظات مهمة

وتلاحظ بعد هذا العرض الموجز امور:

الاول: ان المرحوم الشهيد كتب الاطروحة لبيت التمويل الذي يراد له ان يعيش في مجتمع يقبل بوجود مؤسسات ربوية اخرى، وهو بالتالي يجب ان ينافسها ويبقي على كيانه حياً قوياً في نفس الوقت الذي يؤدي فيه الخدمات والتسهيلات التي تؤديها البنوك التقليدية ، بل ان الاطروحة تفترض انه لا يوجد فعلاً بنوك لا ربوية اخرى يتعاون معها هذا البنك الوليد وهو الواقع في الستينات.

ولا ريب ان هذين الافتراضين يقيدان كثيراً من حركة هذا البنك ويتركان اثرهما في مجالات عديدة منها مثلاً:

١ـ ضعف مساهمة البنك في التخطيط الاجتماعي العام بشكل فعال.

٢– عدم دخوله مباشرة بقوة في المشاريع الانتاجية .

٣– سعيه الاكيد لاتخاذ سبيل الاحتياط لأموال المودعين من حيث تعرضها للخسائر حتى من

حيث المبدأ.

٤- حرصه الشديد على الاحتفاظ بوجوده وتحقيق ارباح تؤمن له الاستمرار.

الثاني: ان المرحوم الشهيد ركز بقوة على ذكر الدليل الشرعي بشكل اجتهادي. ومن الطبيعي ان يستمد من فقهه الامامي الآراء المنسجمة مع اطروحته. ومن هنا رانا مثلاً مايلي:

١ـ قبوله باخذ الاجر على الضمان باعتباره عملاً اقتصادياً مؤثراً.

٢- قبوله باخذ الفوائد لقاء ايداعه امواله لدى البنوك الاجنبية.

٣- قبوله بمبدأ الجائزة (الجعل) وان رأى ان الأولى تركه.

وهي امور يختلف معها الكثير من فقهاء المذاهب الاخرى وقد ناقشة في ذلك البعض منهم كالاستاذ صديقي والاستاذ قحف والاستاذ رفيق المصري.

وسوف نرى ان القانون اللاربوي الايراني يستمد اسسه من هذه الاطروحة.

خطوات عملية مهمة

كما شكلت ولقد شهدنا بعد ذلك تشكيل بنك ناصر الاجتماعي عام ٧١م محاولات التاجر الاماراتي الشيخ (سعيد لوتاه) باكورة الخطوات الجادة في هذا المسير حيث قام بانشاء بنك دبي الاسلامي عام ١٩٧٥م باذلا جهداً جهيداً في هذا السبيل ومتخطياً مشاكل خطيرة كان من شأنها ان تعصف بالمشروع لولا اصراره ودعم المسؤولين له.

كما كان تشكيل بيت التمويل الكويتي في اواخر السبعينات خطوة مهمة أخرى، وكذلك شكل انشاء بنك البحرين الاسلامي دفعة جديدة وهكذا جاءت التجارب السودانية والباكستانية والماليزية والسعودية والاندونيسية والمصرية وغيرها.

ولكن اهم خطوة عملية على الاطلاق تمثلت في انشاء بنك التنمية الاسلامي تنفيذاً للقرار الصادر من مؤتمر وزراء مالية البلدان الاسلامية الذي عقد في مدينة جدة في ذي القعدة من عام ١٣٩٣هـ (ديسمبر / كانون الاول ١٩٧٣م). تلاه انعقاد مجلس المحافظين في شهر رجب عام ١٣٩٥هـ (٢٠ اكتوبر / تشرين اول ١٩٧٥) وتم افتتاحه رسمياً في ١٥ شوال ١٣٩٥م ويعتبر ذلك احد اهم انجازات منظمة المؤتمر الاسلامي الاقتصادية وانشئ بنك فيصل السوداني عام ١٩٧٧م

والاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية في نفس العام في حين انشئ بنك فيصل الاسلامي المصري وبيت التمويل الكويتي وبنك البحرين الاسلامي عام ٧٨ وانشئ المصرف الاسلامي الدولي للاستثمار والتنمية في مصر عام ١٩٧٩م وفي الثمانينات اسس الامير محمد الفيصل مجموعة تحت عنوان (دار المال) ومركزها جنيف وانشئ بنك ماليزيا الاسلامي عام ١٩٨٢ ، واسس الشيخ صالح كامل مجموعة (البركة) وكذلك بنك بنكلادش الاسلامي وبنك قطر الاسلامي عام ٨٣ وهكذا تاسست شركة - الراجحي. وانتشرت بعد ذلك المصارف الاسلامية والمؤسسات المالية الاخرى كشركات الاستثمار والتجارة والتكافل والتأمين وغيرها في مختلف انحاء العالم الاسلامي وخارجه من اندونيسياً الى غرب افريقيا ومن تركيا الى الولايات المتحدة الامريكية مما يثبت نجاح هذه التجربة المباركة.

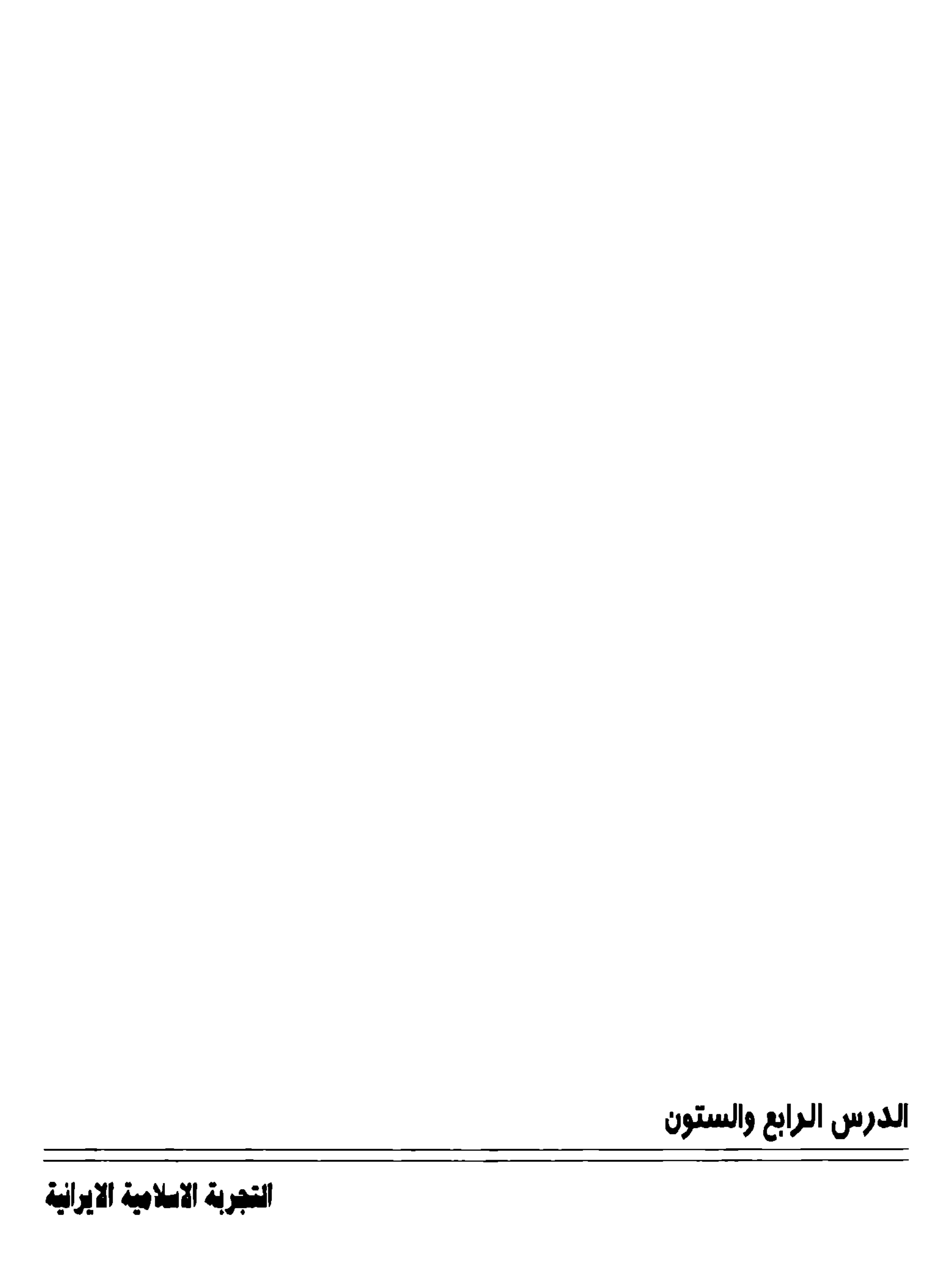
وقد بلغت هذه البنوك في آخر القرن العشرين الى الفي بنك ومؤسسة مالية في اكثر من ٢٥ قطراً وجذبت اليها خلال تلك المدة ١١٢ مليار دولار امريكي بنسبة تصل الى ٣/٥٪ خلال عام ١٩٩٧.

وقامت بعض الدول بتغيير نظامها المصرفي كله كما في باكستان عام ١٩٧٧ وايرن عام ٨٢ والسودان عام ٨٥. واستمرت التجربة بنجاح حتى تم تشكيل الجمعية العامة للبنوك والمؤسسات المالية الاسلامية وقد عقدت اول اجتماع لها في واشنطن سنة ٢٠٠٢م اما الاجتماع الثاني فقد تم عقده في ٢٢ سبتمبر ٢٠٠٣م في دبي.

وهكذا بدأت بعض البنوك كبنك الشارقة تغير هيكليتها لتتحول الى الحالة الاسلامية المطلوبة. وقد ذكر ان حجم التوظيف في المؤسسات المالية والبنوك الاسلامية قد بلغ الى مستوى ٤٠٠ مليار دولار مما دفع بعض البنوك الكبرى لفتح نوافذ اسلامية لها وقد تطور عملها حتى راح يضاهي عمل البنوك الإسلامية..

وهكذا ارتفع معدل الودائع بشكل مطرد ولاقت هذه البنوك اقبالا منقطع النظير من المسلمين. وقد ذكر الدكتور احمد محمد علي رئيس بنك التنمية الاسلامية وهو احد الرواد في هذا المجال بعض انماط الاقبال في التجربة الاندونيزية والتجربة الماليزية (تجربة تابونق حجي) مما يدلل على هذا الاقبال الكبير.[1]

١- دور البنوك الاسلامية في عملية التنمية: ص١٥.



الدرس الرابع والستون

التجربة الاسلامية الايرانية

وهنا نجد من المناسب ان نشير الى التجربة التي عشناها عن كثب والتي تحكم اليوم كل المسيرة المصرفية في ايران.

ولقد كان الهدف الاساس من الثورة الاسلامية في ايران ايجاد تغيير جذري في الحياة الاجتماعية وبناءها من جديد على اساس الاسلام.

وكان من الطبيعي ان يتجه النظام الاسلامي لتغيير الجانب الاقتصادي فيه، والنظام المصرفي هو عمدة الحياة الاقتصادية اليوم. وأي تغيير فيه يمس الوضع الاقتصادي كله.

وبدأت الجهود التغييرية ولكن بحذر شديد مراعاة لثقل الواقع القائم وعدم قوة النظام نظرياً وواقعياً. فقد قام مجلس النقد بتاريخ ١٢/١٢/١٩٨٠م بتبديل اسم الفائدة الى مايوازي مصطلح (اجرة العمل) او (العمولة) وهبط بقيمتها الى مستوىً معين.[١]

وتبع ذلك بشهر انعقاد ندوة الاقتصاد الاسلامي في جامعة الزهراء فطرحت التساؤلات المتنوعة.

وعند تدوين ميزانية العام التالي طلب القانون من الدولة ان تقوم بالدراسات اللازمة في هذا المجال ممهلاً اياها مدة ستة اشهر، وشكلت لجنة من المتخصصين والعلماء، حيث توصلت الى صيغة للعمليات المصرفية اللاربوية، وقدمتها الى مجلس النقد فدرسها ودرس الملاحظات المقدمة عليها، وتمت بعد ذلك دراساتها من قبل احد العلماء الذين عينهم الامام (رض) لذلك، وقدمت الى مجلس الحكومة بتاريخ ٤/٥/١٩٨٢ فوافق عليها وارسلها لمجلس الشورى الاسلامي، فبدأت جلسات

١- ويرى الاستاذ توتونجيان ان ذلك كان يعبر آنذاك عن نظرة تبسيطية والتفافية للمسألة (النقد والمصرف الاسلامي): ص٥٢٠.

مطولة بحضور علماء ومتخصصين وتمت المصادقة على القانون في ٢٠ آب ١٩٨٣م كما وافق عليها مجلس صيانة الدستور على ان يتم تطبيقها عند مطلع العام الهجري الشمسي التالي.

وكانت اهم مشكلتين يواجههما القانون هما:

١ـ تدريب الجهاز المصرفي عليه، وهو امر مهم وقد ترك أثره الكبير - سلبياً - في مجال تطبيق القانون بلاريب .

٢- تعريف المتعاملين مع المصارف به وتصحيح اساليبهم القديمة.

وقد مرت على هذه التجربة عشرون سنة ، ويقوم البنك المركزي بتقويم التجربة باستمرار. وتقوم المؤسسة العليا للعمل المصرفي بعقد اجتماع سنوي لدراسة سير هذه التجربة، كما صدر الكثير من الكتب والمقالات.

ولكن هذا النظام لم يستطع ان يحظى بدرجة عالية من القبول لدى الراي العام، فالآراء حوله متفاوتة وقد تصل الى حد التناقض.

والذي نتصوره ان القانون سليم عموماً من الناحية الشرعية والناحية العملية، الا أن هناك آثاراً سيئة انعكست عليه تارة من قبل اللوائح التنفيذية، واخرى من العقود التي لا تنسجم معه، وثالثة من جهل بعض افراد الجهاز التنفيذي، ورابعة من وجود اتجاهات ورواسب غير اسلامية في بعض الاجهزة المشرفة.[١]

ولكني اعتقد ان عدم وجود هيئات شرعية مشرفة تنفذ الى التفاصيل هي اكبر الاسباب في عدم الثقة، ان لم نقل في الانحراف، والاتجاه نحو التصحيح الصوري بدلاً من التغيير الجوهري للمعاملات.

والانصاف يقتضي ان نؤكد ان النوايا الحسنة هي السائدة، وأن العقود المعمول بها هي عقود اسلامية عموماً، وان جانبها الحظ في التطبيق.

والحقيقة هي اننا بحاجة لتغيير معايير نجاح العمل المصرفي ايضاً .

ولقد حضرت ندوة مصرفية مهمة قدم فيها رئيس احد أهم المصارف محاضرةً اكد فيها ان المصارف الايرانية حققت اقل معدل للنجاح لأنها لم تحصل على اقل مستوى من ارباح البنوك

١- وهذا ما اشار اليه الدكتور توتو نجيان ايضا منتقداً الجهاز الاداري المصرفي بشدة (ن. م. ص ٥٣٢).

الغربية.

وقد اعترضت على ذلك بان معيارنا مازال راسمالياً، والا فان البنك الاسلامي في دولة اسلامية لا يقاس نجاحه بمدى ماحققه من ارباح، وانما يقاس بمدى تحقيقه لأهدافه في التنمية، والسيطرة على التضخم، وتحقيق قيم العدالة الاجتماعية والانسجام مع السياسات العامة للدولة. ولا يمكن قياسه حتى الى البنك الاسلامي في مجتمع تنافسه فيه البنوك التقليدية، وهو ما اشار اليه الشهيد الصدر في اطروحته.

وعلى أي حال فان النظام المصرفي المطبق في ايران كله يعتمد على هذا القانون وهناك اتجاهات جادة لنقده والاشراف الادق على اساليب تطبيقه.

هذا وتشكل اطروحة الشهيد الصدر روح هذا القانون مع فوارق جديرة بالذكر نذكرها باختصار.

مقارنة موجزة بين الاطروحة الصدرية والقانون الايراني

قبل كل شيء نلاحظ ان الاطروحة تشكل روح القانون وكأنه أب لها بلاريب. إلا أن هناك فرقين اساسيين بينهما شكلا بالتالي سر كل الفروق التفصيلية، وهما:

أولاً - ان الاطروحة قدمت لغرض إنشاء مصرف لاربوي في جو لا يسيطر عليه الاسلام، وتتحكم في الساحة مصارف ربوية ضخمة، فاريد لهذا المصرف الاسلامي أن يقوم بالخدمات الايجابية نفسها التي تقدمها المصارف الأخرى، ولكن مع التخلص من التعامل بالربا والاستفادة من عقد إسلامي مهم هو عقد المضاربة، في حين قدم القانون إلى مجتمع يحكمه الاسلام بشتى مجالاته، وبالتالي فلا منافس للمؤسسات التي تطبقه من قبل مؤسسات لا إسلامية في داخل المجتمع، وهذا الفرق أساس ومهم.

ثانياً - ان القانون وضع من قبل تجمّع كبير من العلماء والمتخصصين الاقتصاديين الذين واكبوا المسيرة المصرفية واكتووا بنار مشاكلها من جهة، والذين يريدون لهذا القانون أن ينظم مجمل المسيرة المالية في البلاد، فهو قانون للمصرف المركزي المسيطر على مجمل العمليات المصرفية الأخرى. وعليه، فيجب أن يحقق انسجاماً مع باقي الاطروحات التنظيمية الأخرى.

وعلى هذا نجد اختلافاً كبيراً في التفاصيل رغم ان الروح واحدة: ومن تجليات ذلك ما يلاحظ

في ما يلي:

أولاً: اذا ما رجعنا الى الخصائص التي تذكرها الاطروحة وقارناها به فإننا سنجد القانون يلتزم بها دون اصرار على مسألة لزوم تحقيق الارباح الضرورية. ودون الحاجة للبحث عن متنفس اقتصادي للدخل بعد أن كان الجو العام يبتعد عن الربا.

ثانياً: ان الاهداف التي يذكرها تمتلك بعداً واسعاً جداً لم تكن الاطروحة تتصوره.

إذ تذكر المادة الاولى ما يلي:

المادة الأولى: اهداف النظام المصرفي هي:

١ـ استقرار النظام النقدي والاعتمادي على اساس الحق والعدل (وفق المعايير الاسلامية) لغرض تنظيم التداول الصحيح للنقد والاعتماد للاتجاه بذلك صوب سلامة الاقتصاد ونموه في القطر.

٢ـ العمل باتجاه تحقيق الاهداف والسياسات والبرامج الاقتصادية لحكومة الجمهورية الاسلامية عبر الوسائل النقدية والاعتمادية.

٣ـ ايجاد التسهيلات اللازمة لتوسيع دائرة التعاون العام والقرض اللاربوي من خلال جلب الاموال الحرة والمدخرات وايداعات التوفير والودائع وتعبئة الكل باتجاه تأمين ظروف وامكانات العمل وتوظيف رأس المال وذلك لتنفيذ البندين ٢ و٩ من المادة الثالثة والاربعين من الدستور.

٤ـ الحفاظ على القيمة النقدية وايجاد التعادل في ميزان المدفوعات وتسهيل التبادل التجاري.

٥ ـ العمل على التسهيل في مجال المدفوعات والمقبوضات والمبادلات والمعاملات وسائر الخدمات التي تلقى على عهدة المصرف بموجب القانون.

المادة الثانية: وظائف النظام المصرفي عبارة عن:

١ـ نشر الاوراق النقدية والمسكوكات المعدنية المتداولة في البلاد وفق القوانين والتعليمات الخاصة.

٢ـ التنظيم والرقابة والتوجيه لتداول النقد والاعتماد وفق القوانين والتعليمات الخاصة.

٣ـ القيام بكل الخدمات المصرفية، في مجال العملة الصعبة والعملة المحلية (الريال) والضمان أو التعهد للمدفوعات الحكومية بالعملة الصعبة وفق القوانين والتعليمات الخاصة.

٤ـ الاشراف على معاملات الذهب والعملة الصعبة وعلى تهريب العملة المحلية او العملة الصعبة

من البلاد أو جلبهما اليها من خارج القطر وتنظيم التعليمات الخاصة بذلك وفق القانون.

٥ ـ تقديم الخدمات المصرفية الخاصة بالاوراق والسندات ذات القيمة المالية وفق القوانين والتعليمات الخاصة.

٦ـ تنفيذ السياسات النقدية والاعتمادية وفق القوانين والتعليمات الخاصة.

٧ـ القيام بالخدمات المصرفية الخاصة بذلك القسم من البرامج الاقتصادية المصادق عليها التي يجب ان تتم من خلال النظام النقدي والاعتمادي.

٨ ـ فتح انواع حسابات القرض اللاربوي (الجارية والتوفير) والودائع المخصصة للتوظيف والاستثمارات ذات المدة واصدار السندات الحاصة بها وفقاً للقوانين والتعليمات الخاصة.

٩ـ منح القروض والاعتمادات اللاربوية (بدون فائدة) وفقاً للقوانين والتعليمات الخاصة.

١٠ـ منح القروض والاعتمادات وعرض سائر الخدمات المصرفية للتعاونيات القانونية وذلك لتحقيق البند الثاني من المادة الثالثة والاربعين من الدستور.

١١ـ القيام بمعاملات الذهب والفضة والاحتفاظ باحتياطي العملة الصعبة وادارتهما مع رعاية القوانين والتعليمات الخاصة المتعلقة بها.

١٢ـ قبول وحفظ الودائع النقدية المحلية (الريال) للمؤسسات النقدية والمالية العالمية أو المؤسسات المشابهة او المرتبطة بمثل هذه المؤسسات وفقاً للقوانين والتعليمات الخاصة.

١٣ـ عقد اتفاقيات الدفع في مجال تنفيذ الاتفاقيات النقدية والتجارية والترانزيت المعقودة بين الحكومة وسائر الدول وفق القوانين والتعليمات الخاصة.

١٤ـ القيام بالقبول وحفظ الامانات من الذهب والفضة والاشياء القيمة والاوراق ذات القيمة والسندات الرسمية للاشخاص الحقيقيين او الحقوقيين واجارة صندوق الامانات.

١٥ـ اصدار تأييدات وقبول وسائل الاعتماد بالعملة الصعبة والمحلية للزبائن.

١٦ـ القيام بخدمات الوكالة والوصاية وفق القوانين والتعليمات الخاصة.

ثالثاً: وقد رأينا ان الاطروحة تتجنب البحث عن مصادر الاموال اولاً، لأن ذلك كما يقول المؤلف

ينسجم مع وضع البنك الربوي. اما البنك اللاربوي[١] فلا يمكنه فصل المصدر عن العمل، لأنهما جزءان لا ينفصلان في عملية المضاربة (وهي العملية الوحيدة التي بنيت عليها الاطروحة) الا ان القانون يطرح في مادته الثانية بحث مصادر تأمين النقد وهي:

أ ـ ودائع القرض اللاربوي (القرض الحسن).

ب ـ الحسابات الجارية.

ج ـ ودائع التوفير.

د ـ ودائع الرساميل التوظيفية ذات المدة.

وهي نفس ما ذكرته الاطروحة في مجال الودائع باستثناء ودائع القرض الحسن.

رابعاً: يوسع القانون من دائرة التوظيف لتشمل المشاركة، والمضاربة، والاجارة بشرط التمليك، والبيع بالتقسيط، والمزارعة، والمساقاة، والتوظيف المباشر ومعاملات بيع السلف والجعالة.

ورغم انه لم يذكر المنتجات الاخرى الا انه لا يمنع منها شريطة التأكد من مشروعيتها اذ الظاهر من النص التمثيل لا الحصر.

ويشير الفصل الثالث الى تفاصيل عملية الاستثمار فيقول:

المادة السابعة: تستطيع المصارف لتحقيق التسهيلات الضرورية لتوسيع النشاط في مجالات الاعمال الانتاجية والتجارية والخدمات ان توفر جزءاً من رأس المال او المصادر اللازمة لهذه الاقسام على نحو المشاركة فيها.

المادة الثامنة: تستطيع المصارف ان تبادر بشكل مباشر الى توظيف اموالها في الامور أو المشاريع الانتاجية والعمرانية. بشرط ان يوافق مجلس الشورى الاسلامي على هذا القسم من استثمار الرساميل بعد درجه ضمن لائحة الميزانية السنوية العامة لكل البلاد على ان تكون نتيجة تقييم المشروع مؤكدة على عدم كونه مشروعاً خاسراً.

تذييل: لا يحق للمصارف مطلقاً توظيف رساميلها في انتاج الكماليات والامتعة الاستهلاكية غير الضرورية.

١ـ البنك اللاربوي في الاسلام، طبعة دار التعارف لبنان، ص ١٧ (الهامش).

المادة التاسعة: توفيراً للتسهيلات الضرورية في طريق توسيع المجالات التجارية في اطار السياسات التجارية للحكومة يحق للمصارف ان تضع المصادر المالية اللازمة على اساس المضاربة تحت تصرف الزبائن مع اعطاء الأولوية للتعاونيات القانونية.

تذييل: ليس للمصارف عقد المضاربة مع القطاع الخاص في مجال الواردات.

المادة العاشرة: لغرض توفير التسهيلات اللازمة في مجال التوسع في امر بناء المساكن وعبر التنسيق مع وزارة الاسكان، تستطيع المصارف القيام ببناء الوحدات السكنية الرخيصة الثمن لأجل بيعها بالتقسيط او اجارتها مع شرط التمليك بعد مدة مقررة.

تذييل: لا مانع للمصارف من امتلاك الاراضي الموات مراعياً لقانون الاراضي الموات البلدية لايجاد الوحدات السكنية الرخيصة موضوع المادة العاشرة.

المادة الحادية عشرة: توفيراً للتسهيلات اللازمة من أجل التوسع في مجالات الصناعة والمعادن والزراعة والخدمات، تستطيع المصارف شراء الاموال المنقولة بطلب من المتقاضي بشرط التزامه بالشراء من المصرف لغرض الاستهلاك او الانتفاع المباشر من المال موضوع الطلب واعطاء التأمين على ذلك ثم بيعها للمشتري بالتقسيط.

المادية الثانية عشرة: تحقيقاً للتسهيلات اللازمة من أجل التوسيع في مجالات الخدمات والزراعة والصناعة والمعادن تستطيع المصارف عند طلب المتقاضي والتزامه بالاجارة المشروطة بالتمليك بعد مدة، وتعهده بالانتفاع المباشر من المتاع موضوع الطلب ان تقوم بشراء الامتعة المنقولة وغير المنقولة ثم اجارتها للطالب على شرط التمليك له بعد مدة مقدرة.

المادة الثالثة عشرة: تستطيع المصارف لكي توجد التسهيلات اللازمة لتأمين السيولة المالية للوحدات الانتاجية ان تقوم بأي من العمليات التالية:

أ ـ ان تقوم بشراء المواد الخام وقطع الغيار التي تحتاجها الوحدات الانتاجية بطلب وتعهد منها بشرائها واستعمالها، ثم تقوم اي البنوك ببيع الوحدات المذكورة بشكل النسيئة.

ب ـ ان تشترى سلفاً من هذه الوحدات محاصيلها التي تتصف بسهولة البيع بطلب منها.

المادة الرابعة عشرة: يجب على المصارف لغرض تحقيق الاهداف المذكورة في البندين ٣، ٩ من المادة ٤٣ من الدستور ان تخصص جزءاً من مصادرها المالية لطالبي القرض اللاربوي.

تذييل: يقوم المصرف المركزي بتدوين النظام الداخلي التنفيذي لهذه المادة وأخذ المصادقة عليه من مجلس الوزراء.

المادة الخامسة عشرة: تعتبر كل سندات العقود المتبادلة في مجال اجراء المواد ٩، ١١، ١٢، ١٣، ١٤ من هذا القانون ووفقاً للعقد القائم بين الطرفين في حكم السندات اللازمة التنفيذ والتابعة لمفاد النظام التنفيذي للسندات الرسمية.

المادة السادسة عشرة: توفيراً للتسهيلات اللازمة لغرض التوسع في مجالات الانتاج والتجارة والخدمات تستطيع المصارف ان تبادر اليها على اسلوب الجعالة.

المادة السابعة عشرة: يمكن للمصارف ان تعقد عقود المزارعة او المساقاة على الاراضي الزراعية أو البساتين الواقعة تحت اختيارها وتصرفها.

خامساً: يلتقي القانون مع الاطروحة في مواقف كثيرة منها:

أ ـ الرضا بضمان الوديعة من قبل المصرف باعتباره وسيطاً بين صاحب رأس المال والمستثمر وهذا المقام يسمح له بالضمان في رأي الاطروحة[1] والقانون (م٤).

ب ـ العمل على أخذ اجرة العمل (الفقرة ٤ من المادة العشرين وهي مملوكة للمصرف بالطبع)م٢٣».

ج ـ في أساليب التشجيع على الايداع عبر:

١ ـ منح الجوائز غير المقدرة نقدية او عينية لايداعات القرض اللاربوي.

٢ ـ التخفيف او العفو عن الاجرة او مقابل الوكالة.

٣ ـ منح الأولوية في الاستفادة من التسهيلات المصرفية الممنوحة في الموارد المذكورة في الفصل الثالث للعملاء الممتازين، وهذا ما تؤكده المادة السادسة من القانون. وتطرحه الاطروحة في حالة احساس البنك بحاجة الى جذب اكبر للودائع الثابتة، فيقوم بعرض جعالة للمودع زائداً على النسبة المقررة له من الربح على اساس ان توكيل المودع للبنك عمل يخدم البنك ايضاً وله قيمة مالية فيصح ان يضع البنك جعالة عليه، ولا مانع من كونها نسبة مئوية، ولا تعتبر رباً لأن الودائع الثابتة

---

١ ـ ن. م: ص ٣٢.

ليست ديناً على البنك، وانما هي جعالة على التوكيل بوصفه عملاً ذا قيمة مالية. ولكن الاطروحة ترى ان الاولى للبنك ان يتجنب ذلك لأنه يشبه من الناحية المظهرية الفائدة الى درجة كبيرة.[١]

وفي مجال القروض التي يعطيها البنك لا ريب في الغاء العنصر الربوي. لكنها تسمح للبنك ان يشترط على المقترض ان يقرضه لدى الوفاء مقداراً الى مدة معينة، ولا ترى في ذلك مانعاً شرعياً لأنه ليس من الربا.

وهذا الأمر لا يمكن [٢]ان نقبله لأنه يدخل حتماً تحت قاعدة (كل قرض جر نفعاً فهو ربا) ولعل ضغط الواقع هو الدافع للقبول بهذه الفكرة والله أعلم.

أما مسألة الأولوية فتطرحها الأطروحة ايضاً معتمدة على مسألة الحبوة المستحبة للمقرض من قبل المقترض كما هو الظاهر فإذا لم يدفع المقترض مبلغاً معيناً عند الوفاء فإن البنك لن يطالبه بشيء ولكنه سوف يؤثر في المستقبل غيره من عملاء الدرجة الأولى عليه وينظر الى طلباته للاقتراض على اساس انها من طلبات الدرجة الثانية.

أما القانون فلا يطرح مسألة (الحبوة) وإنما يتحدث عن حق الأولوية في الاستفادة من التسهيلات للمودعين:

سادساً: وفي خاتمة هذا الاستعراض السريع نلاحظ اننا إذا كنا لا نتوقع من الاطروحة أن تقوم بعملية تسهيل مسألة القرض الحسن واشاعة هذه السنة في المجتمع وذلك لأنها جاءت في ظرف تنافس حاد يراد معه للمصرف اللاربوي ان يستقر على قدميه ويجذب اليه الودائع ويقوم بكل الخدمات، ولكن بعيداً عن الوقوع في الربا، وهو أمر صعب لا يمكن معه أن يتحمل مسألة الاشراف على توسعة القرض الحسن، فإنه كان على القانون ان يتوسع أكثر مما هو عليه في مجال القرض الحسن، ويجعله ركيزة وأساساً في معاملاته وخصوصاً في بعض المجالات الحيوية والخدماتية مستعيناً بالجو الاجتماعي الاسلامي العام. والقدرة المالية التي يملكها والحس الاسلامي الخير لدى الناس، والحق ان المصارف اتجهت الى حد ما لهذا الاتجاه ولكنه لا يتناسب مع المطلوب، ومن هنا لاحظنا رئيس المصرف المركزي للجمهورية الاسلامية الايرانية المرحوم الدكتور نور بخش يصرح

١- ن. م: ص٦٤.

٢- ن. م: ص٧١.

بأن القانون رغم حسنه يعد مرحلياً لا نهائياً في مجال التنظيم المالي للبلاد وهي خطوة باركناه عليها.

ثم ان هناك الكثير من التساؤل حول مستوى اجرة العمل الذي يطلب بشكل نسبة من القروض باعتبار توفره في كثير من الموارد على شبهة الربا في التصور العرفي، الأمر الذي يدعو لتجديد النظر تماماً في مستوى هذه الأجرة والاقتصار بها على الحد العرفي المناسب فقط. كما ان هناك ملاحظات جدية على مستوى الارباح التي تجنيها البنوك عبر العقود المشروعة، لأن الفوارق كبيرة بين ما تشتريه نقداً وما تبيعه بالتقسيط مثلاً.

وهذه أمور نرجو أن يوفق النظام المصرفي الايراني لدراستها وايصالها الى المستوى الطبيعي المطلوب.

التجربة الباكستانية:

بدأت التجربة في اواخر السبعينات، وسارت بالتدريج وعبر سنين صارت البنوك مجازةً لقبول الودائع على اساس المشاركة في الارباح والخسائر مع بقاء المعاملات الاخرى بشكلها التقليدي.

وفي مطلع عام ١٩٨٤ وضعت الدولة الخطة التالية لتحويل البنوك الى الحالة الاسلامية:

١- اعتباراً من مطلع هذه السنة تستطيع كل المصارف ان تقوم لمدة ٦ شهور وفقاً للضوابط الاسلامية باعطاء بعض التسهيلات المالية.

٢- ومن مطلع السنة التالية يتم منح كل الاعتبارات للحكومة المركزية وحكومات الولايات، والمؤسسات الحكومية والشركات الخصوصية المساهمة وفق الاساليب المشروعة اسلامياً.

٣- ويتم التعميم لكل الافراد والمؤسسات عند حلول ابريل من نفس العام.

٤- ويجب ان تكون العقود وفقاً للتراضي بين الطرفين.

٥- ولا يحق لاي بنك ان يقبل الودائع على اساس ربوي منذ اول حزيران من عام ١٩٨٥.

هذا وقد اشترط البنك الوطني اتباع احدى الطرق الثلاث التالية:

١- اعطاء القروض مع اخذ عمولة (حق الكتابة او العمل).

٢- العمليات التجارية الاسلامية كالمرابحة، والاجارة والبيع بالتقسيط.

٣- التمويل بالمشاركة واقتسام الربح والخسارة.[١]

التجربة الماليزية:

وقد بدأت في اواخر الستينات بعد ان انشأت الحكومة الماليزية صندوقاً لجمع اموال الذين يرغبون في الحج كي يتم تأمين مصاريف الرحلة شيئاً فشيئاً و قد اسمي ب(تابون حج) ثم تم التفكير باستثمار الاموال المتجمعة عبر عقود اسلامية.

وبعد نجاح الخطوة تم تأسيس اول بانك اسلامي عام ١٩٨٣.

واعتمد نظام التكافل عام ٨٤ وذلك لتوفير تحتية اقتصادية اسلامية كمقدمة لنظام اقتصادي متكامل وسوق اسلامية.

وبتشكيل مجلس الخدمات الاسلامية ومركزه ماليزيا اعطيت للتجربة دفعة جديدة.

وفي عام ١٩٩٣ بدأت المرحلة الثانية بتشكيل نوافذ اسلامية في البنوك التقليدية بدلاً من تشكيل بنوك اسلامية متعددة لانه امر مكلف اولاً ثم انها قد لاتصمد امام البنوك التقليدية وقد لاتستطيع ان تفتح لها فروعاً منافسة. وكانت هذه النوافذ منفصلة في ادارتها وعملياتها عن العمليات الاخرى.

وتأسس مجلس شرعي استشاري للبنك المركزي الماليزي (بانك نياگارا) وبهذا استطاعت ان تستقطب ٦/٢٥٪ من نشاطات السوق المالية وتطورت بسرعة كبيرة.

ثم تم في عام ٢٠٠١ وضع خطة للمسيرة المستقبلية وذلك لجعل ماليزيا مركزاً عالمياً للحركة البنكية الاسلامية وشجعت البنوك التقليدية لتحويل نوافذها الى فروع لها رساميل عينية منفصلة، واستجابت ٧ بنوك من اصل عشرة لذلك، ولكل فرع مجلس شرعي خاص. واخيراً سمح لثلاثة من البنوك الخارجية والعربية منها بفتح فروع لها هناك كبنك الراجحي السعودي.

وهكذا يوجد سعي جاد لدمج النظام المصرفي في النظام العالمي.

١- دائرة معارف العالم الاسلامي: ج٢ ص٨٦-٨٥، نقلاً عن كتاب (الدراسات الفكرية في النظام المصرفي والمالي الاسلامي للاستاذين ميرآخور وخان).



الدرس الخامس والستون

المباني الفقهية للمصرف الاسلامي

المباني الفقهية للمصرف الاسلامي أو العمليات المصرفية الاسلامية:

باديء ذي بدء نوضح بأننا نقصد الحديث عن الجو المناسب الذي يهيّئه الاسلام للمفكر الاقتصادي الاسلامي كي يقيم هيكلية مصرفية اسلامية تنسجم مع العمل المصرفي الحالي.

ولا ريب أن المفاهيم الاسلامية المختلفة عن المال وعن الملكية وعن الاعتدال والإعمار لها دورها الكبير في تهيئة هذا الجو ولن أتحدث عنها في هذا المجال.

وكذلك لا ريب في أن الاسلام بإعطائه المشروعية لكثير من العقود هيأ الأجواء المناسبة للوصول إلى مثل هذا العمل.

فالعقود الاسلامية كالبيوع والرهن والودائع والشركة والدين وقوانين التبادل والتجارة وأمثال ذلك كمسائل المضاربة والمساقاة والمزارعة إلى ما هنالك من العقود التي وافق الاسلام على كونها مشروعة وأن تبادل الملكية يتم من خلالها؛ هذه العقود الاسلامية المتنوعة تهيّئ الاجواء المناسبة للوصول الى هذه النتيجة.

وهي مما يساهم في العملية بشكل له كمال التأثير في استحضار القواعد العامة للمذهب الاقتصادي الاسلامي في مجال توزيع ما قبل الانتاج وما بعده في مجال تنمية الإنتاج.

بالطبع يجب أن نلاحظ الحدود التي وضعها الإسلام ومنع من تجاوزها، فهي أيضاً تكمّل الصورة المطلوبة. فالإسلام ـ مثلاً ـ منع من الإضرار، ومن الغرر، ومنع من الإسراف والتبذير، ومنع من التدليس ومن كثير من الاعمال التي فيها إهدار للثروة الطبيعية.

وقد تحدثت في مقال سابق عن الحدود التي يجب أن يقف عندها البحث والعمل لأن الاسلام لا

يرضى بذلك. هذه الموانع والحدود أيضاً تشترك في تكوين الصورة أو الارضية التي يجب أن يقوم عليها كل عمل مشروع.

الى جانب هذه الامور نجد أن هناك اموراً أخرى تسهّل تمام التسهيل للباحث الاسلامي القيام بوضع الصورة المشروعة للعمل المصرفي الاسلامي وهي:

اولاً: قبول الاسلام بالعقود المستجدة:

فقد ذكر الفقهاء أن العقود لا تقتصر على تلك التي كانت جارية في عصر الشارع المقدس وانما تشمل كل العقود المستحدثة التي قبلها العرف والتي لا تتجاوز تلك الحدود السابقة. إذ تنطبق عليها كل العمومات السابقة التي تصحح العقد وتلزم بالعمل به وتعتبر حينئذ مصاديق جديدة لهذه العمومات تقف الى جانب المصاديق السابقة في الصحة ولزوم الوفاء.

ولا يُلتفت هنا لقول شاذٍ للظاهرية بالاقتصار على العقود التي كانت في عهد المعصومين (عليهم السلام) فهذا قول شاذٌ لا قيمه له.

الأمر الثاني : التفرقة بين الغايات والوسائل:

فالعمل المصرفي له غاياته ولهذه الغايات وسائل. فحفظ المال لدى امين ـ مثلاً ـ أصل غايته تحقيق الاطمئنان لمالكه خشية السرقة أو الضياع. اما وسيلة هذا الحفظ فتختلف من مرحلة الى الى أخرىٰ. والغاية إذا كانت واحدة فالوسائل متعددة.

ومن هنا فيجب التفريق بين الغايات والوسائل. فإذا كانت الغايات مقبولة شرعاً فإن تنوُّع الوسائل أمر يجب دراسته.

والاعمال المصرفية تشمل غايتين:

الاولى: تقديم الخدمات المختلفة.

والثانية: استثمار الأموال بشكل ملائم.

اما الخدمات المصرفية فهي متنوعة وتبعاً لاختلافها يمكن القيام بوسائل مختلفة لتحقيقها.

وأما أعمال الاستثمار فهي تتألف من جانبين:

الاول: تلقّي الوادئع بفائدة او بغير فائدة.

والثاني: توظيف تلك الاموال بعد ضمّها لأموال المصرف الخاصة.

ومقصود الجانبين هو تشغيل المال لمنفعة المالك ومنفعة من يستثمره. ومن يتأمل في هذه المسألة يجد أن النقود يحرم ـ من جهة ـ كنزها، ويحرم ـ من جهة أخرىٰ ـ انفاقها تبذيراً أو إسرافاً. والعمل المصرفي يتجنب الامرين فلا هو يكنزها ولا هو يبذّرها.

والمطلوب هو أنه كيف يمكن تحقيق هذين الهدفين دون الوقوع في وسيلة محرّمة؟ فالربا مرفوض وإنما يجب البحث عن أسلوب يتجنب الربا والمحظورات الاخرىٰ ويحقق هذا الهدف، وهنا يقوم الاجتهاد المبدع بدوره.

فالحفاظ على الاهداف وتغيير الوسائل بما ينسجم مع الفقه الاسلامي ويبرز عنصر الخدمة المصرفية ويبني العمل على اساس من المشاركة بين رأس المال والعمل هو المطلوب هنا.

فعلى أي حال، هنا يأتي دور الاجتهاد المبدع والمجتهد القوي الذي لا تضيق عليه المسالك بمراجعة العقود والربط فيما بينها بشكل يحقق تلك الغايات ويضمن مشروعية هذه الوسائل، وهذه في الواقع عملية استفادة من الاجتهاد المفتوح للانسجام مع الواقع القائم.

وإن مجالات الابداع هنا كثيرة أذكر منها أن الشهيد الامام الصدر ﷺ ركز على عنصر المضاربة وتحويل الأموال كلها، المودعة لدى البنك الى حوض عام جامع، ويكون البنك حينئذٍ وسيطاً من قبل المودعين لاستثمار هذه الأموال وإعادة الارباح الى هؤلاء المودعين بالنسب التي شاركوا فيها مع أخذ أجرته وخدمته.

في حين إن الذي ساهم في صنع قانون العمليات المصرفية الاسلامية في ايران استخدم شتى العقود للوصول الى هذه النتيجة. ويمكن القول بأن هناك اجتهادات اخرىٰ يمكنها أن تُطرح فتتلافى نقائص هاتين الاطروحتين وربّما أدت الى تحقيق الاهداف بشكل أفضل وأسمى.

هذا الامر الثاني الذي يساهم في توفير الجو المناسب للوصول الى هذه النتيجة.

الامر الثالث: ولاية الفقيه

وهناك أمرٌ آخر ربما ساهم في تسهيل هذه المهمة، وهو أن العمل المصرفيَ عملٌ اجتماعيٌ يدخل في إطار منطقة الفراغ التي يستطيع ولي الامر التدخُّل فيها.

وولي الأمر عندما تُعرض امامه الافكار المختلفة والفتاوى المتنوعة يختار منها ما يناسب منطقة الفراغ ومصلحة الامة، ويركّز على الفتوى المقترحة، ويصدر بها أمراً ولائـياً لتـطبّق فـي المـجال الاجتماعي ولا ضير في ذلك. ولسنا هنا في مجال الحديث عن الاسس التي يبتني عليها هذا الحكم الولائي فلها مجال آخر، ولكننا نشير الى أن ولي الأمر له بمقتضى الصلاحية التي منحها الشارع ـ حيث أمر بإطاعة ولي الأمر ـ أن ينظر الى الاحكام الاسلامية التي قامت على اجتهادات مقبولة فيعممها على الجميع تحقيقاً لمصلحة الامة. وإذا عمم حكماً طبق فتواه أو فتوى غيره وجب على الجميع ـ حتى المجتهدين منهم ـ الطاعة.

وعلى أي حال فالاستفادة من ولاية الفقيه لها دورها الأكبر في عملية الصياغة هنا.

الامر الرابع : المصالح المرسلة

الذي أشير اليه هو أن المذاهب الاسلامية جميعاً تؤمن بالمصالح المرسلة أي تلك الأمور التي تحقق المصالح العامة التي لم تأت نصوص في خصوص عناوينها ولكنها مما تعود لمصلحة الأمة، إلا أن هناك فرقاً بين المصالح المرسلة عند أهل السنّة والمصالح المرسلة في الفقه الشيعي.

فالمصالح المرسلة يسلّم أمرها في المذاهب السنيّة الى الفقهاء ليعرفوها ويصدروا فتاواهم العامة الدائمة حولها، في حين انه في الفقه الشيعي تُسلَّم مسألة المصالح المرسلة الى ولي الامر أو اللجان التي يشكلها ولي الامر لتشخص مصلحة الامة وبعد ذلك يَصدرُ حكمٌ حكوميٌّ بها. والفرق هنا وهناك أن هذه ليست فتاوى دائمة وانما هي احكام ولائية تصدر من باب ولاية الحكومة وهـي تـرتبط بظروفها وخصائصها، فهي احكام موقتة واجتماعية وليس للفقيه وحده دور فيها.

هذا هو باب آخر يمكنه أن يضاف الى عملية استنباط مشروعية العمل المصرفي في الساحة الاجتماعية الاسلامية.

الامر الخامس: الاستفادة من آراء المذاهب الأخرىٰ

وأشير هنا في ختام البحث الى أن هناك اختلافات بـين المـذاهب فـي قـضايا مـهمة، هـذه الاختلافات على رأي المذاهب الاخرى التي تقول بإمكان العمل لفتوى غيرها من المذاهب والتي لا

تحصر المسألة بفتوى الاعلم أو بفتوى مذهب معيَّن؛ بتعبير آخر: المذاهب التي تقول بجواز التبعيض في التقليد يمكنها أن تستفيد من الفتاوى التي تنسجم أكثر مع مثل هذه العمليات.

وأركّز وأوضّح القول بأن المذاهب الاخرى ـ مثلاً ـ يمكنها أن تستفيد من المذهب الجعفري في كثير من فتاواه، وأضرب لهذا مثلاً؛ مسألة أخذ الاجرة على الضمان، فهي مسألة قد لا تكون صحيحة على رأي المذاهب السنية ولكن المذهب الجعفري قبلها، وحينئذ فيمكن للمذاهب الاخرى العمل بهذه الفتوى.

وهناك مسألة عقد الوفاء أو بيع الشرط كما تقول به، فهذا البيع قَبِلَه المذهب الجعفري وقبله بعض الحنفية ولكن رفضته المذاهب الاخرى، وحينئذ فيمكن الاستناد الى هذه الفتوى والاستفادة من هذه الوسيلة الجيدة لتحقيق الهدف المطلوب.

وكذلك هناك مسألة نظرية نفي الغرر، فبعضهم تصوّر أن كل جهالة في العقد تُعدُّ غرراً في حين انه ليست كل جهالة في العقد تعد غرراً وانما الغرر الذي يؤدي الى الخداع المعاملي والنزاع المعاملي الذي يصعب حلّه، وحينئذ فيمكن الاستفادة من هذه الفتوى مثلاً لتجويز عقد التأمين وبيع الوفاء وغير ذلك من العقود.

وأُشير ايضاً الى أن هناك فتوى فقهية مثلاً للشيعة في جواز بيع الدَّين بأقل منه، فيمكن العمل بهذه الفتوىٰ وإن كان بعض علماء الشيعة يرفضون العمل بها.

وكذلك اشير الى أن مسألة بيع الدَّين مسئلة مختلف فيها، وفيها آراء يمكنها أن تساهم في تسهيل الخدمات المصرفية كتحقيق بيع التوريد وهو ـ في الواقع ـ عقد يوجد دَينَين وليس بيع دَين بدَين.

وهناك مسألة جواز أخذ الربا من البنوك الأجنبية وغيرها. وهذا ايضاً أمر يمكن أن يساهم في تسهيل الوصول الى مشروعية اسلوب جديد من العمل المصرفي لتحقيق تلك الاهداف المشروعة.

وعلى أي حال فالعمل كله يرجع الى الابداع الاجتهادي الذي يستطيع أن يحقق تلك الاهداف المشروعة عبر وسائل مشروعة، والله تعالىٰ يهدي الى السبيل.

اما السؤال الذي طرح هنا في الرسالة التي وجهها البنك المركزي: هل من اللازم أن يكون

المصرف الاسلامي حكومياً؟ فالذي اعتقده هو انه لا يلزم ذلك، أي بغضّ النظر عن المصالح وعما قرره القانون الاساسي، فلا مانع من أن يكون المصرف الاسلامي اهلياً وغير حكومي شريطة أن يعتمد علىٰ قانون يقرره الولي الفقيه والحكومة المركزية ولا أرى مانعاً من تشكيل ذلك. والله ولي التوفيق.

الدرس السادس والستون

معايير القبول بالتسهيلات والخدمات المصرفية

من وجهة نظر الاسلام

تقوم البنوك بتقديم التسهيلات وخدمات كثيرة من قبيل:

١ـ قبول الودائع المصرفية.

وهي تارة ودائع متحركة فيقبلها البنك قروضاً بلا فائدة.

واخرىٰ ثابتة يتصرف فيها بالوكالة عن اصحابها.

وثالثة ودائع حقيقية: وهي الاشياء التي تودع لدىٰ البنك حفاظاً عليها من السرقة ويتقاضىٰ البنك لقاء ذلك اجراً.

٢ـ تحصيل الشيكيات (وتأخذ على ذلك عمولة).

٣ـ تحويل المبالغ (وهي تأخذ عمولة ايضاً).

٤ـ تحصيل الكمبيالات.

٥ـ قبول الكمبيالات.

بتسجيلها لدى البنك وتوقيعه عليها مما يشكل نوعاً من التعهد للبنك امام المستفيد منها وهـو يأخذ عمولة على ذلك لانه قدم عملاً مفيداً.

٦ـ خدمات الاوراق المالية.

فيتوسط البنك لشرائها وبيعها بعد اتصاله بأسواق البورصة والتأكد من الاسعار.

٧ـ حفظ الاوراق التجارية والتأمين عليها وتأخير المستهلك منها واستبدال الاوراق التي جدد اصدارها. ولا مانع من اخذ العمولة على ذلك.

٨ـ عملية الاكتتاب بالنيابة عن الشركات المصدرة للاسهم وتأخذ العمولة على ذلك.

٩ـ اصدار سندات الاعتبار: وهي تمثل تعهداً من البنك لدفع المبلغ بمجرد وصول خطاب شحن البضاعة، والبنك يأخذ علىٰ ذلك عمولة معينة.

١٠ـ تخزين البضائع من قبل ان يستلمها المستوردون.

١١ـ القيام بعملية الصرف الخارجية (الكامبيو).

١٢ـ بيع وشراء العملات الخارجية.

١٣ـ الحوالات المصرفية الصادرة أو الواردة.

١٤ـ اصدار بطاقات الائتمان.

١٥ـ خصم الاوراق التجارية.

وهي قد تفسر ببيع الدين باقل منه.

وقد تفسر بانها قرض من البنك للمستفيد من الورقة التجارية وتحويل المستفيد البنك على محررها.

١٦ـ القروض المصرفية:

ويمكن تصور الكثير من الخدمات والتسهيلات الاخرىٰ من قبيل تأجير مبالغ ضخمة من المال أو الذهب لشركات الافلام لتستفيد منها وترجعها كما هي.

والمهم ان نعرف رأي الاسلام في قبول هذه العمليات أو ردها وامكان اخذ العمولة عليها.

والحقيقة هي:

ان الكثير من هذه العمليات هي عقود مستحدثة لم تعرف في الصدر الاول بل لم يعرف الفقهاء الكثير منها.

الا انه لا مشكلة في البين بعد ان قبل الفقهاء بشمول ادلة الصحة ولزوم الوفاء للعقود المستحدثة العرفية لانها تشكل مصاديق عرفية جديدة يمكن ان تنضم الى المصاديق السابقة التي شملتها

العمومات ولم يلتفتوا الى قول بعض الظاهرية[١] الذين اقتصروا على خصوص العقود التي كانت معروفة لدىٰ الشارع المقدس آنذاك.

وهذه هي طبيعة الاسلام المرنة والواقعية التي ادركت ان هناك الكثير من الجوانب والعلاقات متطورة ومتدرجة في التعقد فاعدت لهذه التطورات العلاج المناسب.

الا ان المهم ان الاسلام وضع بعض المعايير والحدود التي يجب ان لا تتخطاها العقود المستجدة حتى تعود مقبولة لديه وما نريد ان نعرفه هنا هو حقيقة هذه الحدود ليكون بحثنا شاملاً للتسهيلات الماضية وأية تسهيلات جديدة.

وسوف لن ندخل في بحثها التخصصي بقدر الاشارة الى بعض الجوانب الغامضة او القابلة للبحث وتجديد النظر.

واهم هذه الحدود هي ما يلي:

اولاً الربا:

وهي مسألة مهمة بل هي من اهم المحرمات في المجال الاقتصادي، والمهم هنا هو تشخيص مصداق الربا عن غيره.

ويأتي هنا بحث في تجويز الحيل الربوية.

وقد اعتبرها الامام الخميني (عويصة بل عقدة في قلوب كثير من المفكرين)

وحل هذا الاشكال على اساسين:

الاول: ان الروايات الواردة في التخلص من الربا تنصب في معظمها على الربا المعاوضي الجاري في النقود وفي المكيل والموزون حيث تؤدي الضميمة من غير الجنس الى اخراج المعاملة من كونها تعاملاً بالمثلين، ولا اشكال هنا لان المثليات كسائر الامتعة لها قيمة قد ترتفع وقد تنخفض، فاشتراء منّ من الحنطة الجيدة بمنين من الشعير طبيعي.

والإشكال كله في الربا القرض.

والروايات الواردة فيه ضعيفة من حيث السند والدلالة، وحتى لو وردت فيه رواية قوية وجب

---

١ - يراجع كتاب القواعد النورانية الفقهية ص ١٨٥.

ردّها لانها مخالفة للقرآن والسنة.

والمعيار في تشخيص كون المعاملة ربوية أم لا هو العرف، اذ يرجع للعرف في ثلاث حالات:

١ـ ما يكتشف منه الحكم الشرعي اذا كان عرفاً عاماً ممتداً الى عصر المعصوم كصحة بيع الفضولي.

٢ـ عندما يشخص مصاديق المفاهيم كالاناء والصعيد والإسراف.

٣ـ ما يرجع اليه لمعرفة مراد المتكلمين كتشخيص طهارة الإناء في الخمر الذي ينقلب الى خل وهنا يدخل بحث القرائن العرفية، والجمع العرفي.

وبحثنا من القسم الثاني، وهو تشخيص مصاديق مفهوم الربا.

والمهم هنا ان نتأكد من تشخيص مصداق (الربا) او ما يحتمل ان يكون مصداقاً للربا وقد جاء في الحديث النبوي الشريف انه ﷺ قال لجابر: (فلا تقربنه فلا تقربنه).

وقد جاءت روايات كثيرة في الاحتياط كقوله عليه السلام: (منْ اتقىٰ الشبهات فقد استبرأ لدينه)

وقوله عليه السلام: (يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت).

وقول الامام الصادق عليه السلام: (قال رسول الله ﷺ: الامور ثلاثة: امر بيّن لك رشده فاتّبعه، وأمر بيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختُلف فيه فرده الى الله).

طبعاً هناك بحوث اصولية حول البراءة العقلية والشرعية لن ندخل فيها.

ومسألة الربا من المسائل التي شدد عليها الشارع (فليأذنوا بحرب من الله ورسوله) فيجب التأكد من الرؤية العرفية.

وقد قام البعض بمحاولات لتحويل الربا الى وجه مشروع. من قبيل تصور عنصرين في عملية القرض، احدهما: المال المقترض، والثاني عملية الاقراض؛ حيث يقال ان المبلغ المدفوع ليس في قبال المال المقترض بل هو في قبال عملية الاقراض.

ومن قبيل تحويل القرض الى بيع للثمانية بعشرة مؤجلة، وكلها تحويرات لا يقبلها الفهم العرفي وانما يصر على ربويتها.

نعم هناك تحويرات يقبلها العرف لأنها تتمتع بخصائصها كبيع الشرط.

ثانياً: الغرر:

ونظرية نفي الغرر من اهم النظريات المعاملية التي يستند اليها في مختلف الفروع، وهي تميز المعاملات الاسلامية عن غيرها بعد ان اعترفت النظريات الوضعية بعقود الغرر (كالرهان والقمار). والغرر له درجات فيجب التمييز بين الموارد.

طبيعي ان هناك عقوداً تسمىٰ في الفقه الغربي بعقود الغرر الا ان الفقه الاسلامي قد قبلها من قبيل (عقد التأمين).

وهناك عقود قال فقهاء السنة بانها غررية وقبلها الفقه الشيعي كعقد الوفاء (البيع بشرط) اي البيع بشرط الاسترداد عند رد الثمن. وقد بحثت في الامر فتوصلت الى ان المقصود بالغرر هو (الخداع العاملي) الذي يؤدي إلى نزاع معاملي يصعب حله، وليس هو كل مجهولية في العقد. يقول الشيخ الانصاري: «فالاولىٰ ان النهي من الشارع لسد باب المخاطرة المفضية الى التنازع في المعاملات».

والاستاذ الزرقاء يرىٰ ان الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش يجعل العقد كالقمار المحض فيجب التأكيد من وجود الغرر المنهي عنه حتى نمنع من المعاملة.

والامر هنا على عكس الربا فلا تكفي شبهة الغرر للمنع لان ادلة الغرر ضعيفة، والاجماع هو الذي يسند دليل الغرر.

وقد دار نقاش بين العلماء حول الغرر وهل يشمل باقي العقود ام لا، والظاهر انه لا يختص بالبيع.

ثالثاً: اكل المال بالباطل:

وهذه المسألة ايضاً منهي عنها في القرآن الكريم ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام﴾.

والمراد بها ان تكون المعاملات منطقية عادلة لا تحايل فيها ولا ضغط ولا تلاعب.

فيجب ان يكون الثمن المدفوع في مقابل شيء مقبول له مالية عرفية وشرعية.

وهنا ايضاً يوجد خلاف حول دفع المال في قبال الضمانات الاعتبارية التي تدعم قيمة العمل.

فيرفض اهل السنة اي دفع للمال لانه اكل للمال بالباطل او لأنه اولىٰ بالتحريم من الربا.

والحقيقة: هي ان الاولوية غير معلومة، فلعل تحريم الربا لأضراره الاقتصادية الكبرىٰ، في حين

لا يؤدى اخذ المال في قبال الاعتبار الىٰ هذه الاضرار الكبرىٰ.

وليس أكلاً للمال بالباطل لان خطاب الضمان ـ مثلاً ـ يمنح المعاملة قدراً عظيماً من القيمة وله الفوائد الاقتصادية الجمة؛ وقد تحير فقهاء مجمع الفقه الاسلامي عندما واجهوا الضرورة الاقتصادية من جهة ومقتضيات فقههم من جهة أُخرىٰ.

الا ان فقهاءنا لا يمانعون في ذلك، فالشهيد الصدر رحمه الله يجيز ذلك بلا حرج.

رابعاً: بيع الدين بأقل منه:

واذا كان الفقه السني يتوقف في مسألة بيع الدين بأقل منه فان الفقهاء الشيعة يجيزونه.

ولكن هناك روايتان تمنعان منه هما:

١ـ رواية محمد بن الفضيل، قال قلت للرضا: رجل اشترىٰ ديناً على رجل ثم ذهب الى صاحب الدين فقال له: ادفع الي ما لفلان عليك فقد اشتريته منه. قال عليه السلام: يدفع اليه قيمة ما دفع الى صاحب الدين وبرئ الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه[1].

٢ـ رواية ابي حمزة قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل كان له على رجل دين فجاءه رجل فاشتراه منه بعوض ثم انطلق الى الذي عليه الدين فقال:

اعطني ما لفلان عليك فاني قد اشتريته منه؛ كيف يكون القضاء من ذلك؟

فقال ابا جعفر عليه السلام: يرد الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشترى به من الرجل الذي له الدين[2].

هاتان الروايتان عمل بهما الشيخ الطوسي وتبعه اخرون، الا انهما ضعيفتان لوجود محمد بن الفضيل وهو ضعيف غال، ولكن الشهيد الصدر عمل بهما ايضاً بمقتضىٰ مذاقه الفقهي، والحقيقة انهما لا تشكلان دليلاً على المقصود ولا مانع من ذلك.

ومع الشك نتمسك بشمول (اوفوا بالعقود) لمثل هذا المورد، وأدلة صحة البيع وامثالها.

خامساً: بيع الكالئ بالكالئ أو بيع الدَّين بالدَّين:

حيث ورد النهي عنه؛

فقد روى طلحة بن زيد عن الامام الصادق عليه السلام انه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يباع الدَّين

---

١ – وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١٥ من ابواب الدين.

٢ – وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١٥ من ابواب الدين.

بالدَّين»[١].

وهذا الحديث لا يحتج به، لجهالة طلحة بن زيد، بل ذكر بعض الرجالميين انه منكر الحديث جداً يروي عن الثقاة المقلوبات، لا يحل الاحتجاج بحديثه.[٢]

وكذلك لم يصحّ السند من طرق أهل السنة. قال الامام احمد: (ليس في هذا حديث يصحّ).

علىٰ انه يجب التأكد من المطلوب، فبيع الدين بالدين يشمل مسألة ما لو كان العقد يولد دينين متقابلين كعقد التوريد ـ مثلاً ـ.

يقول صاحب الجواهر: ان دلالة الحديث لا تشمل ما صار ديناً في العقد بل المراد ما كان ديناً قبله[٣].

هذا وهناك حدود اخرىٰ اقل أهمية نترك التعرض اليها الى حديث آخر.

---

١ - وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١٥ من الدين والقرض ج ١.

٢ - كتاب المجروحين: ج ١.

٣ - جواهر الكلام: ج ٢٤، ص ٢٩٣.

الدرس السابع والستون

الودائع المصرفية
«تكييفها الفقهي وأحكامها»

مفهوم الوديعة المصرفية:

ويقصد بها الوديعة النقدية التي تودع لدى البنوك والتي تتعهد بدورها باعادة مبلغ معادل لها عند الطلب أو وفق شروط معينة[1] وهذه الوديعة ـ كما يقول الامام الصدر: ـ «تعبر بمختلف اشكالها في مفهوم البنوك الربوية عن مبلغ من النقود يودع لدى البنوك بوسيلة من وسائل الإيداع فينشئ وديعة تحت الطلب او لأجل محدد اتفاقاً ويترتب عليه من ناحية البنك الالتزام بدفع مبلغ معين من وحدات النقد القانونية للمودع أو لأمره لدى الطلب أو بعد أجل، على اختلاف الشكل الذي يتم الاتفاق عليه للوديعة بين البنك والعميل.

ويطلق على الودائع المصرفية هذه عادة أنها ودائع ناقصة لأن البنك غير ملزم بدفعها عند الطلب بنفس المظهر المادي الذي أودعت به، والعملاء لا يستطيعون رفض ما يقدم اليهم من النقود مادامت هذه النقود قانونية»[2].

ويقرب من هذا ما ذكره الاستاذ الزرقا في خصائصها[3].

وواضح ان التعريف الذي طرحه الشهيد الصدر أدق وأشمل من سابقه.

وبهذا نعرف ان الوديعة المصرفية تتمتع بما يلي:

١ـ أنها تقتصر على النقود المدفوعة للبنوك.

---

١ – الدكتور علي جمال الدين عوض: عمليات البنوك من الوجهة القانونية ص ١٧.

٢ – البنك اللاربوي ص ٨٤.

٣ – قراءات في الاقتصاد الاسلامي ص ٣٣٠.

٢ـ أنها قد تكون تحت الطلب وقد تكون لأجل.

٣ـ أنها تمثل عملية لازمة بشروطها.

٤ـ ان للبنك دفع ما يعادلها من نقود قانونية دون الالتزام بالمظهر المادي الذي دفعت به.

٥ـ أن للبنك الحق في التصرف بها بما يشاء لانها ملكه.

٦ـ أن الارباح العائدة منها عند الاستثمار تعود للبنك.

٧ـ ان البنك يضمن ما يعادلها في كل الأحوال.

أما اهميتها الاقتصادية لعمل المصارف:

فيمكن تلخيصها بما يلي:

١ـ أنها وسيلة هامة من وسائل الدفع لما يحيط بها من ضمانات تنتجها الثقة بالبنوك، وان لم يعترف لها القانون بالصيغة النقدية، ومع ذلك فقد اتسع التعامل بها عن طريق استعمال الشيكات.

ومن الواضح ان ازدياد وسائل الدفع في المجال الاقتصادي يبعث في الحياة الاقتصادية روح السرعة والسهولة في التبادل.

٢ـ ان الودائع المصرفية تمثل غالباً اموالاً عاطلة عن التأثير اما لقلتها أو لانها لا تعرف سبيلها للدخول في الحياة الاقتصادية بشكل مؤثر، في حين تدخل عند ايداعها في حوض الاستثمار الكبير وهو القادر على تمويل المشاريع الضخمة.

٣ـ ان الودائع المصرفية تمنح البنك القدرة على خلق الائتمان بدرجة اكبر من كمية تلك الودائع، والائتمان يخلق بدوره الوديعة المصرفية أيضاً، وبهذا تكثر وسائل الدفع التي تعوض عن النقود فتتسع الحركة التجارية، وهكذا نعرف ان الودائع المصرفية تعني بيت القصيد في الدخل المصرفي والمحور الاساسي في نشاطاتها الاقتصادية والتجارية وغيرها[١].

الوديعة في الفقه الاسلامي:

والحديث هنا مفصل، نقتصر منه على موضع الحاجة وبكل إجمال.

ويتم التركيز في البحث الفقهي للوديعة مرة على العقد، واخرىٰ على موجبات الضمان، وثالثة في

١ - الودائع النقدية للدكتور الامين ـ الترجمة الفارسية ص ١٦٩.

توابع المسألة.

اما بالنسبة للعقد فيقال انه لفظ ـ او ما يقوم مقامه ـ يقتضي استنابة في الحفظ ولا خلاف في اعتبار انشائية الربط بين القبول والايجاب فليست من قبيل الاباحة التي لا يلحظ فيها الربط بين القصدين، واذا استودع وقبل ذلك وجب عليه الحفظ ولو كان المودع مضطراً وجب على كل قادر عليها واثق بالحفظ قبولها ـ كفاية ـ والا فهي من العقود المستحبة في نفسها لما تشتمل عليه من التعاون، ولا يلزمه الدرك لو تلفت العين من غير تعدّ أو أُخذت منه قهراً، لانه امين، وعموم (على اليد ما اخذت حتى تؤدى) مخصص بقاعدة عدم ضمان الامين من غير تعد ولا تفريط، وهي عقد جائز من طرفيه ـ بلا خلاف ـ كما انه يبطل بموت كل واحد منهما او جنونه، وحينئذٍ تكون العين في يد الودعي امانة يجب ردّها الى مالكها او ولي امره.

وتحفظ الوديعة بما جرت العادة بحفظها بما في ذلك الاطعام للحيوان والسقي للنبات.

وقد احتاط الفقهاء للوديعة فمنعوا حتى من بعض الاعمال التي يقوم بها الناس بالنسبة لحاجياتهم كحمل الوديعة معه اثناء خروجه من الدار وامثال ذلك، ولو عين المالك موضعاً وجب الاقتصار عليه بل احتاط البعض بعدم تجويز نقلها حتى الى الموضع الاكثر حفظاً.

ولا تصح وديعة الطفل ولا المجنون لاعتبار الكمال في طرفي العقد الا مع اذن الولي.

واذا ظهر للمودع امارة الموت وجب الاشهاد بها.

ويجب إعادة الوديعة الى المودع مع المطالبة في اول اوقات الامكان.

وبالنسبة لموجبات الضمان ذكروا منها التفريط والتعدي، بل ربما عبر عنهما بالتقصير، وذلك لصدق الخيانة المقابلة للامانة والائتمان المجعول في النصوص سبباً أو عنواناً لعدم الضمان، وقد ذكر الفقهاء الكثير من المصاديق لهذا المفهوم.

وفي لواحق المسألة تعرض الفقهاء الى مسائل، منها: مسألة جواز السفر بالوديعة اذا خاف تلفها مع الاقامة، ومسألة عدم براءة الذمّة الّا بردها الىٰ المودّع أو وكيله وغير ذلك مما لا مجال للتعرض له لأنه لا تأثير له في فهم حقيقة الوديعة. إلا انه يجب التعرض لمسألة واحدة وهي ما لوكان البناء منذ الاول على التصرف في الوديعة، وما هو حكم هذه المسألة اذا كان التصرف مهلكاً للعين المودعة.

اما بالنسبة للتصرفات غير المتلفة للذات فانه لو كان ذلك برضا المالك فقد اختلفوا في انه عارية

او انها اباحة التصرف لا بعوض.

وان نوى التصرف في الوديعة منذ البدء دونما اتفاق مسبق فقد ذكر الفقيه الكبير النجفي في جواهر الكلام ان صاحب المسالك قال هنا:

«ان لو نوى التصرف في الوديعة عند اخذها بحيث اخذها على هذا القصد كانت مضمونة عليه مطلقاً، لانه لا يقبضها على وجه الامانة بل على سبيل الخيانة، وفي تأثير استدامة النية في استدامة الاخذ كما تؤثر في ابتدائه وجهان: من ثبوت اليد في الموضعين مقروناً بالنية الموجب للضمان، ومن انه لم يحدث فعلاً مع قصد الخيانة والشك في مجرد القصد في الضمان».

وعلق عليه بوضوح الفرق بين العزم على الانتفاع مع بقاء القبض عن المالك وبينه مع نية كون القبض له ضرورة تحقق الغصب في الثاني دون الاول[١].

اما بالنسبة للتصرف المهلك كما في النقود فانه لو كان متفقاً عليه في العقد تحول العقد الى عقد فرض لانه يعني التملك بالضمان وهو حقيقة القرض.

الودائع المصرفية واقسامها:

ونعود الى الودائع المصرفية لنعرف تكييفها الفقهي على ضوء ما سبق:

وهنا لابد من معرفة اقسام ما يسمىٰ بالوديعة المصرفية لما لذلك من دخل في معرفة هذا التكييف.

وتنقسم هذه الودائع المصرفية عادة الى اقسام:

الاول: الوديعة الجارية أو المتحركة

وهي المبالغ النقدية التي تودع لدى المصارف بقصد ان تكون مهيئة للسحب عليها عند الحاجة وهي تمتلك الصفتين التاليتين:

كونها تحت الطلب دائماً.

لا تدفع المصارف عليها فائدة ـ حسب العادة ـ

---

١ - جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: ج ٢٧، طبع بيروت ص ١٤١.

الثاني: الودائع الاستثمارية (الودائع لأمر)

وهي المبالغ التي يتم ايداعها في المصارف بقصد الحصول على دخل مستمر منها او ربما يستهدفون الاستثمار الموقت ريثما يتسنىٰ لهم تشغيلها مباشرة.

فهي اذن:

١ـ ودائع نقدية مشترط فيها الابقاء الى مدة معينة كحد ادنى.

٢ـ يتم تقاضي مبلغ معين عليها كدخل استثماري.

الثالث: ودائع التوفير

وهي ودائع فيها وجه شبه بالودائع الجارية من حيث امكان السحب عليها في كل آن وآخر بالودائع الثابتة من حيث ما تفرضه المصارف من فوائد للموفرين وتمتاز هذه الودائع:

اولاً: بانها مهيئة للسحب عليها عند الطلب.

ثانياً: بوجود بعض القيود التي تمنع من السحب بأية طريقة كانت كأن يلزم المودع بتقديم دفتره الخاص في كل مرة يشاء السحب فيها مما يضمن بقاء المبالغ التي يتوقع سحبها من مجموع ودائع التوفير والتي لا تزيد عادة على ١٠٪ (كما يقول الشهيد الصدر)[١] وذلك لصعوبة السحب المشار اليه، ويعتبر عشر كل وديعة توفير وديعة جارية ولا يدفع عنها أية فائدة أو ربح بل يحتفظ بها كقرض فهي تمتاز اذن:

ثالثاً: بدفع فوائد للمودعين من قبل المصارف.

فلنلاحظ التكييف الشرعي لهذه الودائع ان كان ممكناً.

اولاً: تكييف ودائع الحساب الجاري

اعتبر بعض الاقتصاديين الاسلاميين ان ودائع الحساب الجاري هي ودائع كاملة بالمعنى الشرعي.

يقول الدكتور الامين:

١ - البنك اللاربوي ص ٦٥.

«واذا كانت الوديعة النقدية تحت الطلب هي مبلغ يوضع لدى البنك ويسحب منه في الوقت الذي يختاره المودع، فان ذلك كل ما يطلب في الوديعة الحقيقية ولا توجد أية شائبة، فاذا كان البنك قد اعتاد ان يتصرف فيها ـ بحسب مجرى العادة ـ فان هذا التصرف المنفرد من جانب البنك لا يمكن ان يحسب على المودع وينسحب على ارادته فيفسرها على هذا الاتجاه من الايداع الى الاقراض، فارادة المودع لم تتجه ابداً في هذا النوع من الايداع نحو القرض. كما ان البنك لم يتسلّم هذه الوديعة على انها قرض بدليل انه يتقاضى اجرة (عمولة) على حفظ الوديعة عند الطلب بعكس الوديعة لاجل، وبدليل الحذر الشديد من استعمالها والتصرف فيها من جانبه ثم المبادرة الفورية بردها عند الطلب مما يدل على ان البنك حينما يتصرف فيها انما يفعل ذلك من موقف انتهازي لا يستند الى مركز قانوني كمركز المقترض.

ويؤكد اضافة على ذلك باننا حتى لو لاحظنا مسألة الاجازة الضمنية والعرفية للمودع بتصرف المصرف باموال الحساب الجاري فان هذا لا يغير من ارادته في الوديعة ويؤيد اختياره هذا بما اثر عن المالكية من تجويز التصرف بالمثليات للقادر على ردها وان اعتبروا ذلك مكروهاً بل ان (أشهب) لم يقل حتى بهذه الكراهة[١].

والملاحظ انه يعتبر اموال الحساب الجاري ودائع بمفهومها الشرعي تماماً مستدلا:

اولاً: بقصد المودع، فالمودعون لم يقصدوا القرض.

ثانياً: باخذ البنك العمولة على حفظها كما في البنوك السودانية.

ثالثاً: حذر البنك من استعمالها، فموقفه موقف انتهازي كما يعبر.

الا ان الظاهر ان المورد مورد قرض. ذلك ان من خصائص الوديعة ان تبقى كما هي بعينها ولا يمكن التصرف فيها خصوصاً بما يفوت ذاتها ـ باجماع المذاهب الاسلامية ـ الا ما ينقله عن المالكية حيث اعتبروا ذلك مكروهاً، وخاصة اذا كانت الوديعة من الدنانير والدراهم اي من النقود. هذا في حين نجد البناء منذ البدء على ان يقوم البنك بالتصرف المطلق في أموال الحساب الجاري تماماً دونما حرج أو استثناء، وانما هو امر طبيعي جداً ولا يتخذ البنك فيه حالة انتهازية ـ كما يعبر ـ اما احتياطه في التصرف في اموال الحساب الجاري فهو تابع لطبيعتها الجارية ولزوم توفر سيولة نقدية

١ – الودائع النقدية للدكتور حسن عبدالله الامين ـ الترجمة الفارسية ص ٢٠٧ـ٢٠٨.

في كل آن للاستجابة لاحتمالات السحب في كل آن والا تعرضت سمعة البنك للخطر لا بل امكنت المطالبة القانونية له، فحتى على مذهب المالكية لا يمكن تكييف وديعة الحساب الجاري على اساس انها وديعة وانما تجب الصيرورة الى انها قرض كامل لان التصرف ليس استثنائياً.

اما مسألة النية (نية الايداع) فهي في الحقيقة ناشئة من عاملين:

الاول: كونها كذلك في البنوك الربوية.

الثاني: انها تقرب من الوديعة باعتبار امكان استيفائها كاملة في كل آن، وبما يصاحب ذلك من الحفظ والصيانة، فهي تؤدي الى نفس النتيجة التي يؤدي اليها الاستيداع تماماً الا ان هذه النية لا تنسجم مطلقاً ـ عندما يراد تكييف العقد شرعاً ـ مع علم الطرفين بان هذه العين المالية بمجرد تسليمها سوف تقع تحت التصرف الكامل للبنك وهذا انما ينسجم مع القرض لا الايداع، حتى لو وضع عليه عنوان الايداع، ذلك نظير الايداعات الثابتة التي لا سبيل فيها في البنوك الربوية الا الىٰ القرض حتى لو تمت تحت عنوان الايداع.

فالعبرة في العقود للقصود والمعاني لا للالفاظ والمباني.

ولو قبلنا انها ودائع كان علينا ان نقول: ان التصرف الذي يقوم به المصرف اما ان يكون ناقلاً بذمته، واما ان يبقىٰ مجرد تصرف في مال المودّع، فاذا كان ناقلاً بذمته فمعنى ذلك الاستقراض، وهذا ينسحب على مجمل الوديعة من العقد الاول باعتباره يتصرف في اموال الحسابات الجارية كمالك كامل ـ بل ان المصارف انما تقدم على فتح الحسابات الجارية وتقديم خدماتها ـ وهي لا تتقاضى على ذلك أجراً عادة، ويعتبر ما تتقاضاه بعض البنوك علامة على ضغطها بلا ريب ـ انما تقدم لتستفيد من السيولة النقدية التي توفرها الحسابات الجاريه.

وحتى لو كانت هذه البنوك لاربوية فهي تقوم بالمساهمة في عمليات المضاربات الكبرى او أي من العقود المشروعة مما تأخذه من رأسمالها اولاً وما تدخله في المضاربات وغيرها ما استقرضته عبر الحسابات الجارية، وهي بالتالي تنال حصتها المشروعة من الارباح على ما دفع الى ساحة المضاربة من اسهم.

اما اذا لم يقصد المصرف نقلها الى ذمته فهذا يعني ان هذه الاموال يجب ان ترجع هي وارباحها (المشروعة طبعاً) الى المودع لانه مالك الاصل ـ حسب قاعدة الثبات في الملكية ـ يقول الكيذري ـ

وهو من فقهاء الامامية القدامى ـ : «اذا اتجر بمال الوديعة فالربح لصاحبها والخسران على المودع»[١].

يقول الامام الخميني بهذا الصدد في المسألة السادسة من (اعمال البنوك) ـ لوكان ما يدفعه الى البنك بعنوان الوديعة والامانة، فان لم ياذن بالتصرف فيها لا يجوز للبنك ذلك، ولو تصرف كان ضامناً، ولو اذن جاز، وكذا لو رضي به، وما يدفعه البنك اليه حلال على الصورتين الا ان يرجع الاذن في التصرف الناقل الى التملك بالضمان، فان الزيادة المأخوذة مع قرار النفع حرام وان كان القرض صحيحاً، والظاهر ان الودائع في البنك من هذا القبيل، فما يسمى وديعة وامانة قرض واقعاً ومع قرار النفع تحرم الفائدة[٢].

والظاهر انه ينظر لكلا النوعين من اجناس الوديعة اي الوديعة العينية والوديعة النقدية، ويجيز ان يتصرف البنك بالوديعة العينية باذن المالك لقاء عوض، اما اذا رجع التصرف في الوديعة الى التملك ـ كما في النقود ـ فقد عاد استقراضاً ولا تجوز أخذ الفائدة فيه وبالتالي يفتى بان الودائع المصرفية بكلا نوعيها الجارية والثابتة هي قرض واقعاً.

ويعلق مؤلف مستند تحرير الوسيلة (والظاهر انه تقرير لدرس الامام نفسه) على هذه العبارة بقوله:

«وذلك لان وضع النقود في البنك على ما هو المتداول في الخارج، مقارن مع الرضا بالتصرف فيه بانحاء التصرفات حتى التصرفات الناقلة، وهذه التصرفات الناقلة التي تصدر عن البنك لا تكون بعنوان المبادلة على اموال صاحب هذه النقود، ولو كان كذلك كان لازمه ان ربح التجارات يعود الى صاحب هذه النقود، لان العوض يدخل في ملك من خرج منه المعوض مع ان صاحب البنك يأخذ الارباح لنفسه فلا يكون ذلك صحيحاً شرعياً الا مع التمليك بالضمان، لكن اذا تصرف البنك فيه بالتصرفات الناقلة يخرج عن كونه امانة ووديعة، ويصير قرضاً واقعاً، فتسمية ذلك بالوديعة اما لانه يكون في بداية الامر كذلك، واما لان التسليم الى البنك ليس لمصلحة المستقرض وهو البنك فقط بل يكون لمصلحة المقرض المودع ـ ايضاً ـ لان البنك يحافظ بهذا الايداع على المال من السرقة

---

١ – الينابيع الفقهية: ج ١٧، ص ١٣٢ طبعة بيروت.

٢ – تحرير الوسيلة: ص ٦١٦ الجزء الثاني.

والتلف، ولاجل هذه الجهة يسمى ايداعاً وان يكون قرضاً غالباً او دائماً واقعاً»[١].

اما السيد الشهيد الصدر ﷺ فيقول:

«فليست المبالغ التي توضع في البنوك الربوية ودائع لا تامة ـ كما يقال في الحساب الجاري ـ ولا ناقصة ـ كما يقال في الودائع الثابتة ـ وانما هي قروض مستحقة الوفاء دائماً أو لأجل محدد، لان ملكية العميل تزول نهائياً عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك، ويصبح للبنك السلطة الكاملة على التصرف فيه... وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة وانما اطلق اسم الودائع على تلك المبالغ التي تتقاضاها البنوك لانها تاريخياً بدأت بشكل ودائع وتطورت خلال تجارب البنوك واتساع اعمالها الى قروض فظلت تحتفظ من الناحية اللفظية باسم الودائع، وان فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلح. وموقف البنك اللاربوي من الودائع التي تتقاضاها البنوك الربوية يقوم على اساس التمييز بين الودائع المتحركة، والودائع الثابتة ـ كما سبق ـ فالودائع المتحركة يقبلها بوصفها قروضاً دون ان يدفع فيها فائدة والودائع الثابتة يقبلها كودائع بالمعنى الفقهي للكلمة ولكنها ليست مجرد ودائع مسلمة الى البنك لاستنابته في حفظها فحسب بل هناك الى جانب الايداع توكيل من المودع للبنك في التصرف بالمال باجراء عقد المضاربة عليه.

وهكذا يختلف لدى البنك اللاربوي المحتوىٰ الفقهي لقبوله الودائع من عملائه باختلاف حركتها وثباتها.

اما بالنسبة لاستيفاء هذا القرض أو السحب عليه وتكييفه فيرى ان الحساب الجاري لدىٰ البنوك قائمة تعبر عن ديون متقابلة، فالودائع تمثل رصيد العميل الدائن ويمثل ما يسحبه العميل الرصيد المدين، ويعتبر الحساب الجاري ـ من وجهة النظر الغربية ـ معبراً عن عقد قائم بذاته تفقد الحقوق النقدية معه خصائصها الفردية وتستحيل الى عناصر حسابية ينتج عنها في النهاية رصيد دائن مستحق الاداء. وذلك لأن الفقه الغربي مازال يرى ان المقاصة بين الحسابين الدائن والمدين تحتاج الى قرار متفق عليه، في حين ان الفقه الاسلامي يرى قهرية المقاصة (على رأي الامامية والحنفية) بل لا يمكن التنازل عنها لانها ليست حقاً قابلاً للاسقاط، ويمكن ان تفسر عملية السحب بانها استيفاء

---

١ ـ مستند تحرير الوسيلة: ص ١١٦ قسم المسائل المستحدثة.

للدين وهو الذي يرجحه فان تم على المكشوف فذلك يعني انشاء دين جديد للبنك على العميل[١].

ويبدو أن هذا الاتجاه ـ أي اتجاه جعل الوديعة في مثل هذه الظروف قرضاً ـ هو الاتجاه السائد لدى الفقهاء في شتى المذاهب.

فقد جاء في كتاب «كشف القناع» المؤلف على المذهب الحنبلي أن الوديعة مع الاذن بالاستعمال عارية مضمونة.[٢]

كما جاء في المغنىٰ لابن قدامة: لو استعار الرجل الدراهم والدنانير لينفقها فهذا قرض[٣].

ومن الفقه الحنفي نجد السمرقندي يقول: «كل مالا يمكن الانتفاع به الا باستهلاكه فهو قرض حقيقة ولكن يسمى عارية مجازاً»[٤].

وكذلك نجد شمس الائمة السرخسي يقول: «ان عارية الدراهم والدنانير والفلوس قرض لان الاعارة اذن في الانتفاع، ولا يتأتى الانتفاع بالنقود الا باستهلاكها عيناً فيصير مأذوناً في ذلك»[٥].

هذا، والذي يبدو ان الفقه الوضعي نفسه مر بتطور في مسألة الودائع هذه.

فقد نُقل عن الاستاذ (ريبر) الفقيه الفرنسي انه رغم تغليبه فكرة تفسير الوديعة بانها امانة محفوظة لكنه يرى ان هذا مجرد تصور نظري لانه يتعارض مع امكان تصرف البنك بالنقود ولذلك اتجه الى فكرة القول بان الوديعة المصرفية هي وديعة ناقصة أو شاذة، بينما اقترح البعض اعطاء عقد الوديعة صفة جديدة، وهو ما يؤيده الاستاذ علي البارودي في كتاب «القانون التجاري اللبناني» ص٢٨٨ حيث يرى ان المودع انما يقدم على الايداع لحفظ امواله ولكنه لا يحرم البنك من استعمال تلك الاموال.

وهنا نجد الاستاذ سامي حمود يرد عليه بان اللجوء الى هذا الحل انما يكون بعد عدم امكان تفسيره بحل آخر وهو الاقراض، وهذا التفسير ـ كما يقول الاستاذ علي جمال الدين ـ يستهوي غالبية الفقه الفرنسي مراعاة منه للوضع الغالب من العمل وهو ما اخذ به القانون المصري حيث نصت

---

١ - البنك اللاربوي في الاسلام: ص ٨٤ الى ٨٨.
٢ - البهوتي الجزء الرابع المطبوع في مصر ١٩٤٧ ص ١٤١.
٣ - المغني: ط ٣ القاهرة ج ٥، ص ٢٠٧ـ٢٠٨.
٤ - تحفة الفقهاء الطبعة الاولى ـ دمشق ج ٣، ص ٢٨٤.
٥ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع طبعة القاهرة ج ٨، ص ٣٨٩٩.

المادة ٧٢٦ منه على ما يلي:

«اذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً»[١].

ضمان الحسابات الجارية:

تلخص مما ذكرنا ان البنوك الربوية في الحقيقة تستلم الودائع الجارية والثابتة كقروض حقيقة وتدفع عليها فوائد ربوية.

اما بالنسبة للبنوك اللاربوية فهي تتسلم الودائع الجارية كقروض أو الودائع الثابتة (لامد) فهي لا تتسلمها كقروض وانما يمكن ان تتسلمها كودائع مع توكيل للبنك بامكان ادخالها في عقود مشروعة كالمضاربة والمشاركة وغيرها، فيكون البنك هنا أميناً وسيطاً له احكامه الخاصة به.

وعليه: فمن الطبيعي ان يضمن البنك وهو يعبر عن الاسهم المشتركة فيه اموال الحسابات الجارية لانها قروض عليه ولا معنى لتصور ضمان الحسابات الجارية من قبل المودعين، لا المودعين لهذه الحسابات ولا المودعين للودائع الثابتة فلا دخل لهم في الموضوع.

وهل يمكن استخدام الاموال المودعة في حساب جارٍ كرهن أو كضمان؟

بعد ان رأينا انها قروض لم يعد هناك مجال لهذا التساؤل بالنسبة للرهن وحتى لو تصورناها ودائع كما في الودائع لاجل فالظاهر ايضاً انه لا مجال لذلك لان الرهن يشترط فيه ان يكون عيناً كما يشترط فيه القبض من قبل المرتهن، هذا وقد ذكر المرحوم الشهيد الثاني انه على القول بعدم اشتراط القبض لا مانع من صحة رهنه، وآن العلامة في «التذكرة» بنىٰ الحكم على القول باشتراط القبض وعدمه فقال: لا يصح رهن الدين ان شرطنا في الرهن القبض، لأنه لا يمكن قبضه[٢].

هذا وهناك مجال لتصور الرهن هنا اذا لم نشترط العينية والقبض، اما اذا كان المرتهن هو البنك نفسه فيمكن القول بان القبض حاصل والاشكال في هذه الحالة اقل من حالة كون المرتهن شخصاً ثالثاً.

أما استخدامها كضمان: فهو أيضاً غير واضح المقصود فان أريد من ذلك ان يقوم البنك ـ باعتبار

---

١ - راجع تطور الاعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية للدكتور سامي حسن احمد محمود ص ٢٦٤.

٢ - اللمعة الدمشقية: ج ٤، ص ٦٦.

ما لديه من ودائع نقدية ـ بضمان المودع لدين في ذمته أو عمل أو ما الى ذلك فلا مانع في ذلك كيفما فسرنا الضمان أو نقل الحق من ذمة الى اخرى ـ كما يقول الامامية ـ أو ضم ذمة الى اخرىٰ ـ كما يقول غيرهم ـ وعلى أي حال فان الضمان اذا كان باذن المضمون عنه فللبنك الرجوع عليه بكل ما يتكبده معتمداً على ما لديه من ودائع جارية أو ثابتة والا لم يكن له التصرف في أي من هذه الودائع.

فالحكم في الودائع الجارية والودائع الثابتة واحد ظاهراً.

وهل يمكن حجز اموال العميل في حساب جارٍ لتصفية حقوق عليه ناشئة للبنك من عمليات اخرىٰ؟ وبتعبير آخر هل يمكن للبنك أن يجمد الحسابات ويجري المقاصة؟

قلنا بهذا الصدد عند عرض تكييف الحساب الجاري انه سواء كان بمعنى الحسابين الجاريين المدين والدائن أو بمعنى استيفاء حساب جارٍ واحدٍ انه دين على البنك للمودع فاذا استحق للبنك على المودع مبلغ من المال تحققت المقاصة على الرأي الراجح لدى الامامية والحنفية بشكل طبيعي وقهري ودون حاجة الى أي عقد أو اتفاق مسبق على ذلك بين البنك والعميل أو الرجوع الى القضاء.

فالحساب اذن يتجمد بمقدار الحق الناشئ وتتم المقاصة بشكل طبيعي ان تمت المشابهة بين الحقين.

التكييف الشرعي للوديعة المصرفية الاستثمارية وهل يمكن تصورها كحصة في المشاركة

والوديعة المصرفية الثابتة إذا أُريد تفسيرها كقرض فإن ذلك يعني انها قرض ربوي محرّم ولا سبيل لنا الىٰ تصحيحها، ولذلك فهناك سبيل آخر يتلخص في الاحتفاظ بها كوديعة بالمعنىٰ الفقهي واوكل الى البنك ان يتصرف بها ويستثمرها لصاحبها، وحينئذٍ يقوم البنك في ادخالها في حـوض الاستثمار الكبير والذي يعمل من خلاله على الدخول في العقود الاسلامية نيابة عن المودعين فيعود كل مبلغ مودع شريكاً في كل نشاطات الحوض الكبير بمقداره وبمستوى المدة التي يبقى فيها لدى البنك.

وهكذا يشترك اطراف ثلاثة في العملية الاستثمارية (المودعون، والمستثمرون، والبنك بوصفه وسيطاً بين الطرفين ووكيلاً عن أصحاب الاموال) .

ومن الطبيعي انه يدخل ايضاً كصاحب رأسمال بالنسبة لحصة من رأسماله وما لديه من سيولة نقدية توفرها الحسابات الجارية لانها ملكه بعد أن تصورناها كعمليات قرض.

وقد اشترط المرحوم الشهيد الصدر للبنك في توكله عن المودعين:

١ـ ان يلتزم المودع بملزم شرعي بابقاء وديعته مدة لا تقل عن أشهر تحت تصرف البنك وهو ممكن في عقد الوكالة وان لم يمكن الالزام في عقد الوديعة باعتباره عقداً جائزاً.

٢ـ ان يقر المودع ويوافق على الصيغة التي يقترحها البنك للعمليات الاستثمارية.

٣ـ ان يفتح المودع وديعة ثابتة حساباً جارياً لدى البنك. واعتبر هذا شرطاً قابلاً للحذف.

كل ذلك لكي يضمن البنك النتائج المرجوة له.

كما تحدث ﷺ عن قدرة البنك على ضمان الدوافع التي تدفع المودعين للاقدام على الوديعة الاستثمارية وهي:

أـ كون الوديعة مضمونة.

ب ـ الدخل.

ج ـ القدرة على الاسترجاع في نهاية الاجل.

فقرر امكان توفير الضمان لرأس المال من قبل البنك نفسه لا العاملين المستثمرين، فقد لا يمكن تضمينهم كما في عملية المضاربة. وحول هذا الموضوع قدّم بحثاً فقهياً ملحقاً للكتاب وقال في نهايته:

«وبناءاً على ان فرض الضمان على عامل المضاربة لا ينسجم مع مشاركته في الربح من قبل المالك قلنا في الاطروحة: إن الضمان يتحمله شخص ثالث غير العامل والمالك، وهو البنك، وتحمله له اما بانشائه بعقد خاص أو باشتراطه بنحو شرط النتيجة في عقد آخر، والبنك بنفسه وان كان اميناً بالمعنى الاعم على الودائع التي يأخذها من أصحابها ويتوكل عنهم في المضاربة عليها مع التجار ولكننا قد بيّنا ان فرض الضمان بالمعنى الذي حققناه على الأمين صحيح على مقتضى[1] القاعدة واشتراطه بنحو شرط النتيجة نافذ... كما يمكن تصوير الاشتراط على البنك بنحو شرط الفعل في ضمن عقد وذلك بان يشترط عليه المودع في ضمن عقد ان يدفع اليه مقداراً من المال مساوياً للخسارة التي تقع في وديعته عند المضاربة عليها.

اما الدخل: فقد اقترح اسلوباً شرعياً بدلاً عن الدخل المضمون «الفائدة» يتمثل في وضع نسبة مئوية معينة من الربح ورفعها ـ على الحساب ـ بوصفهم أصحاب المال، ولما كان دخل المودعين

---

١ - البنك اللاربوي في الاسلام ص ٢٠٤.

يرتبط بنتائج المشاريع وخلافاً للفائدة الربوية فقد اكد ان هذه الودائع اذ تمتزج في حوض الودائع الكبير يدخل اصحابها كمضاربين ـ مثلاً ـ في جميع المضاربات التي يعقدها البنك على مجاميع مختلفة فتكون احتمالات عدم الربح ضئيلة جداً ومن الطبيعي ان النسبة المئوية المقررة من الارباح يجب أن تكون بحيث تعوض عن هذا الاحتمال وتبقي على إغراء جذب أموال المودعين في قبال اغراءات البنوك الربوية، وكذلك اقترح بعض الامور التي تبقى على قدرة البنك على الاستجابة لطلبات السحب عند حلول الآجال[١].

هذا ويجب التنبيه الى ان ودائع التوفير يمكن أن تدخل من جهة في الودائع الثابتة باعتبار احتمالات ثباتها لوجود صعوبة ما في سحبها بعكس السهولة الموجودة في الحسابات الجارية مما يوفر لها بعض المبالغ باعتبار دخولها كمساهمة في عمليات الاستثمار كما يمكن اعتبارها قروضاً كالحسابات الجارية وحينئذٍ فلا يمكن ان تجر الى دخل.

وقد عمدت الاطروحة الايرانية الى الاعلان عنها باعتبارها قرضاً حسناً لا يجر الى فائدة ولكنها في قبال ذلك فسحت المجال للبنوك عن الاعلان عن جوائز تمنحها لاصحاب حسابات التوفير، وترتفع احياناً فرص الجوائز بارتفاع المبالغ والمدد المتبقية مما يشجع على مثل هذا الادخار.

ولا بأس في هذا الاسلوب بعد ان لم يتضمن وعداً الزامياً للمودعين فيها بأية فائدة.

هل يمكن للعميل أن يسحب جزءاً من أمواله من حساب استثماري قبل نهاية المدة؟

والحقيقة هي انها كلما امكن ابقاء الودائع مدداً اكبر امكن تفعيل المشاريع الاستثمارية بشكل اكثر أثراً إلا ان على البنك ان يؤمن للمودعين فرص السحب خلال مدد معينة، فليس كل المودعين ممن يفضلون الاستثمار باستمرار على استحصال مبالغهم خلال مدد أقرب؛ ومن هنا،

فان للبنك ان يحدد مدة ادنى لإبقاء الودائع بحيث اذا طلب المودع المبلغ او جزءاً منه فقد اهليته للحصول على جزءٍ من الارباح باعتبار ان هذه المدة الادنى هي المدة المعدل التي يرى خبراء البنك انها المدة التي توفر دخول الوديعة الى مجال الاستثمار، فكأن الوديعة مازالت غير مشغّلة خلال هذه المدة، وحينئذٍ فحتى لو فرضنا واقعاً ان هذه الوديعة قد ساهمت الى حدٍ ما في عملية الاستثمار الا ان ما يوجبه سحبها من خلل يتطلب اشتراط تنازل مالكها عن مثل هذه الآثار ـ لو كانت ـ لقاء

---

١ - نفس المصدر من ص ٣٢ـ٤٠.

اقدامه على السحب المبكر.

وتعيين هذه المدة يضمن الحد الادنى المطلوب، اما بعد ذلك فيمكن ان يتحمل البنك اللاربوي حصول انماط من السحب باعتبار ان هذه المدد بطبيعة الحال لن تحل في آن واحد، وان الكثير من المودعين سوف يلتزمون بالإبقاء مدداً اكبر انتظاراً لارباح اكبر، كما ان عبء هذا السحب سوف يتوزع على مشاريع كثيرة.

ثم انه يمكن الاقدام على مشاريع وشروط على المستثمرين للالتزام بتوفير سيولة نقدية من أوقات محددة لمواجهة الحالات الطارئة.

وعلى اي حال،

فان البنك نفسه سوف يحل برأسماله وبما لديه من سيولة متوفرة من الحساب الجاري محل المودعين الساحبين ليحصل على حصصهم من الارباح لنفسه.

خطابات الضمان

في رأي آية الله الشهيد الصدر

خطاب الضمان: هو تعهد من المصرف بقبول دفع مبلغ معيّن لدى الطلب الىٰ المستفيد من ذلك الخطاب نيابة عن طالب الضمان عند عدم قيام الطالب بالتزامات معينة قِبَل المستفيد.

وخطابات الضمان ابتدائية ونهائية:

أما الابتدائية: فهي تعهدات توجّه المستفيد من هيئة حكومية أو غيرها لضمان دفع مبلغ من قيمة العملية التي يتنافس فيها طالب الضمان ويستحق الدفع عند عدم قيام الطالب باتخاذ ما يلزم عند رسو العملية عليه.

وأما النهائية: فهي تعهدات لضمان دفع مبلغ يعادل نسبة أكبر من قيمة العملية المستقرة على عهدة العمل، ويستحق الدفع عند تخلف عن الوفاء بما عليه في العقد النهائي بين العميل والمستفيد.

وهي تستعمل لطمأنة المستفيد،

وتتم الطمأنة تارة بدفع مبلغ من النقود لتصبح من حق المستفيد ان لم يف لشخص بما رست عليه العملية؛ وأخرى بخطاب الضمان.

خطابات الضمان: يكون هناك عقد بين المستفيد والعميل مشروط بتملّك المستفيد نسبة معينة من قيمة العملية عند تخلف العميل، وهو شرط ملزم عندما يقع في عقد صحيح كالايجاز. ويعتبر خطاب الضمان تعهداً بوفاء المقاول بالشرط تماماً كتعهد الدين من قبل ثالث، وحينئذ يرجع المستفيد على المصرف إذا لم ينفذ الشرط ويضمن المقاول المبلغ الذي خسره المصرف، لذلك فله مطالبته، وللمصرف أخذ عمولة على هذا التعهد، وهو عمل محترم يمكن فرض جعالة أو عمولة عليه من قبل الشخص.

حكم الخطاب الابتدائي:

هذا الخطاب يجوز للمصرف اصداره، إلّا أنه غير ملزم، لعدم وجود عقد يشترط فيه شيء ليمكن ضمانه، فالشروط الابتدائية غير ملزمة عند الكثيرين وهناك من ألزم بها.

حكم خطابات الضمان النهائية:

العقد بين المستفيد والمقاول مع شرط دفع مقدار عند التخلف صحيح إذا لم يؤد التخلف الى بطلان أصل العقد.

ويتصور الشرط بأحد انحاء:

١ـ أن يكون بنحو شرط النتيجة، فتشترط الجهة أن تكون مالكة للمبلغ في ذمته عند التخلف.

٢ـ أن يكون بنحو شرط الفعل، فتشترط الجهة أن تملك المبلغ.

٣ـ أن يكون بنحو شرط الفعل، فتشترط الجهة أن يملكها ذلك.

والثمرة بين الثاني والثالث تظهر في امكان قيام شخص آخر دون أمر أو توكيل بذلك.

والشرط في الثاني مقدور لأنه يعني الجامع بين فعله وفعل غيره.

أما الصورة الاولى فلا تصح لأن اشتغال ذمة المقاول بذلك ليس في نفسه من المضامين المعاملية المشروعة.

فإذا قيل نثبت مشروعيته بدليل (المؤمنون عند شروطهم)،

يقال: انه لا يشرع اصل المضمون في الشرط وإنما هو يتكفل صلاحية لأن تنشأ به المضامين التي هي مشروعة في نفسها.

وأما النحوان الآخران فهما معقولان:

وحينئذ فما حكم خطابات الضمان؟

هذه الخطابات يمكن تخريجها على أساس الضمان ـ كما يقول السيد الصدر ـ.

ولا يقصد هنا الضمان بالمعنى المشهور في الفقه الإمامي، لأنه ينتج نقل ذمة الى ذمة، لا ضم ذمة الى جانب أخرى. والمصرف لا يقصد نقل الدين الى ذمته عند قبوله للكمبيالة، أو في حالتنا هذه،

ولانقصد ضم ذمة الى ذمة ليكون باطلاً[١] وإنما نقصد التعهد بأن الدين سيؤدىٰ فهو ضمان الأداء.

ولا يتوهم انه يرجع الى ضم ذمة الى ذمة فان هذا يعني كون الشخصين المدين والضامن مسؤولين عن المبلغ وكلتا المسؤوليتين منصبتان على المبلغ المحدد، ولكن في ضمان الأداء ذمة المدين هي المسؤولة، والضامن مسؤول عن الأداء، وخروج المدين من عهدة مسؤوليته، فليس للدائن أن يرجع ابتداء الى الضامن وإنما يرجع إليه عند امتناع المدين، ولما كان الأداء بنفسه ذا قيمة مالية تلفت على الدائن فيصبح مضموناً على من كان متعهداً به، وتشتغل ذمة الضامن حينئذ بقيمة الأداء، وهي قيمة الدين. وهذا المعنى للضمان صحيح شرعاً بحكم الارتكاز العقلائي أولاً. وبالتمسك بعموم (اوفوا بالعقود) ثانياً، بشرط أن نثبت عقديته عند العقلاء، أي كون ايجاده على التزام الطرفين، وتتم معرفة ذلك بملاحظة انه هل جعل تحت سلطان شخص واحد أو شخصين.

وهنا قد يدعى بأن الضمان بهذا المعنى ليس عقداً، باعتبار انه لا يحتاج في قباله الى التزام أكثر من التزام الضامن، وليس فيه تصرف في شؤون المضمون له.

ولكن يجاب بأن ملاك العقدية لا ينحصر بكونه تصرفاً في ذينك الشخصين بل قد يكون تصرفاً في أحدهما ولكنه يبقى تحت سلطان الشخصين كما في الهبة.

ولا يمكن الاستدلال بالروايات التي تبطل الضمان بمعنى نقل الدين من ذمة الى ذمة ضد هذا الضمان لأنه هنا ضمان اداء.

فلنرجع إذن الى خطاب الضمان النهائي. وهو يشبه ضمان الدين، غاية الأمر التعهد هنا بالقيام بالشرط.

أما كيف يقتضي استحقاق المطالبة من المصرف، فهذا يبيّن بوجهين:

الأول: ان هذا التعهد يجعل اداء الشرط في عهدة المصرف على حد كون العين المغصوبة في عهدة الغاصب وان كان وقوعها في عهدته قهرية ووقوع التعهد في عهدة المصرف بسبب العقد، وإذا فقدت العين المغصوبة اشتغلت الذمّة بالقيمة، فإذا تلف أداء الشرط تحولت العهدة الجعلية الى اشتغال الذمة بقيمة فعل الشرط وهي لازم ذلك.

---

١ - يرى الامامية ـ اجماعاً ـ ان الضمان يعني نقل ما في ذمة المضمون عنه الى ذمة الضامن ويرفضون التصور القائل بانه ضم ذمة الى ذمة ولكن الضمان المذكور هنا نوع آخر وهو تعهد الضامن بان يقوم المضمون عنه باداء المبلغ.

الثاني: ان يقال ان العهدة الجعلية (المعنى الثالث للضمان) هي عبارة عن تحمل تدارك الشيء بقيمته إذا تلف. وحينئذ يكون اشتغال الذمة بالقيمة عند التلف هو مدلول هذا التعهد ابتداء. والفرق انه على هذا الوجه ليس للمستفيد مطالبة المصرف باقناع المقاول بالأداء، وإنما له تغريم المصرف، وأما على الوجه الأول فله ذلك.

وقد حاول بعض الأعلام ارجاع هذه الخطابات للكفالة ولكنها لا تؤدي الى دفع القيمة.

ونحن لا داعي لنا في ذلك بعد أن أثبتنا هذا الضمان بالمعنى الثالث وهو بالذمة نظير ضمان الأعيان المغصوبة، وهو ما قال بصحته كثير من الفقهاء فانها ليست نظير النقل من ذمة الى ذمة فلا تشتغل الذمة ما دامت العين موجودة وإنما هو تعهد بالأداء، وتشتغل الذمة عند التلف.

الامام الخميني (ره) يقول في مسألة الكمبيالة ـ مسألة (٣) ص ٧٤٤، من تحرير الوسيلة ـ:

«بعد ما كان المتعارف في عمل المصارف ونحوها الرجوع الى بائع الكمبيالة والى كل من كان توقيعه عليها لدى عدم أداء دافعها لأجل القوانين الجارية عرفاً وكان هذا أمراً معهوداً عند جميعهم كان ذلك التزاماً ضمنياً منهم بعهدة الأداء عن المطالبة، وهذا أيضاً شرط من ضمن القرار وهو لازم المراعاة، نعم مع عدم العلم بذلك وعدم معهوديته لم يكن قراراً ولم يلزم بشيء».

ويقول أيضاً عن خطاب الضمان ص ٧٤٤: «من أعمال المصارف ونحوها الكفالة بأن يتعهد شخص لآخر بالقيام بعمل كبناء قنطرة مثلاً، ويتعهد المصرف وغيره للمتعهد له بكفالة الطرف، أي المتعهد، وضمانه بأن يدفع عنه مبلغاً لو فرض عدم قيامه بما تعهد للمتعهد له،» والسيد الامام الخوئي يدخله في عقد الكفالة فيقول:

«ولا فرق في صحة الكفالة بين ان يتعهد الكفيل للدائن بوفاء المدين دينه، وان يتعهد لصاحب الحق بوفاء المقاول والمتعهد بشرط.[١]

اخذ العوض على الضمان

من المعروف لدى فقهاء المذاهب الاربعة عدم الجواز[٢] وقد استندوا الى ادلة اهمها:

---

١ - مستحدثات المسائل: ص ١٢.

٢ - راجع الضمانات للبغدادي ص ٢٨٢ والشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٤٠٤/٣ والشرح الصغير ٢٤٢/٣ والفروغ لابن مفلح الحنبلي ٢٠٧/٤ وكشاف القناع ٢٦٢.

اولاً: قياس الامر على القرض الذي جر نفعاً باعتبار ان الضامن لو كان قد دفع مبلغاً كقرض فانه كان سيسترجع المبلغ بالاضافة لهذا العوض، وهنا لا يدفع شيئاً وياخذ عوضاً، فالتحريم هنا اولىٰ وهذا أقوىٰ المستندات.

ثانياً: الاستناد الى طبيعة العقد التبرعية فهو لا يقبل التعويض.

ثالثاً: الاجماع

رابعاً: الاستناد لقولهﷺ: الزعيم غارم[1] فالاصل في الضمان انه غرم لا غنم.

خامساً: انه اكل للمال بالباطل وذلك عند ما يستوفي المضمون له ماله من المضمون عنه.

والحقيقة هو ان هذه الادلة لا تنهض على المطلوب.

فالدليل الاول قياس مع الفارق ذلك انه لعل تحريم الشارع للربا ناتج من المفاسد الاقتصادية المترتبة عليه، في حين لا نجد مثل هذه الاثار تترتب على عملية اخذ العوض على الضمان، بل ان لهذه العملية آثاراً ايجابية اقتصادية كبرىٰ[2] بلا ريب.

اما الدليل الثاني فيقال فيه اننا لا ننكر كونه عقداً تعاونياً ولكن هذا لا يمنع اخذ العوض عليه بل اجاز كثير من الفقهاء اخذ الاجرة علىٰ الواجبات فكيف الحال بالمستحبات.

اما الاجماع فلا يستند اليه اذا كان معللاً بل تدرس علته، هذا مع الشك في تحققه.

اما الرابع فيقال فيه ان التركيز على كون الزعيم غارماً لا ينفي كونه غانماً بل ان تكليفه بالغرامة ينسجم مع كونه غانماً.

واخيراً فالدليل الخامس مما لا ينبغي التوجه له بعد ان كان هذا الامر له قيمة حياتية في كل المعاملات خصوصاً في الواردات والصادرات في كل مكان.

ومن هنا نجد الشهيد الصدر يقول: «ويصح للبنك أن يأخذ عمولة على خطاب الضمان هذا؛ لأن التعهد الذي يشتمل عليه هذا الخطاب يعزز قيمة التزامات الشخص المقاول، وبذلك يكون عملاً محترماً يمكن فرض جعالة عليه أو عمولة من قبل ذلك الشخص[3].

---

١ – سنن الترمذي: ج ٢، ص ٣٦٨ سنن ابي داوود: ج ٣، ص ٢٩٧، مستدرك الوسائل: ج ١٣، ص ٤٣٥.

٢ – مجلة مجمع الفقه العدد الثاني الجزء الثاني ص ١٠٣٨.

٣ – البنك اللاربوي ص ١٣١.

ويقول الامام الخميني (ره): ويتقاضى الكفيل ممن يكفله عمولة بازاء كفالته، والظاهر صحة هذه الكفالة الراجعة الى عهدة الاداء عند عدم قيام المتعهد بما تعهد وجواز اخذ العمولة بازاء كفالته وبازاء اعمال أُخرى من تسجيل الكفالة ونحوها اذا كانت الكفالة باذن المتعهد جاز له الرجوع[١].

ويقول الامام الخوئي (ره):

هل يجوز للبنك ان يأخذ عمولة معينة من المقاول والمتعهد لإنجاز العمل لقاء كفالته وتعهده؟ الظاهر انه لا بأس به، نظراً الى ان كفالته عمل محترم فيجوز له ذلك.

ثم ان ذلك داخل ـ على الظاهر ـ في عقد الجعالة، فتكون جعلاً على القيام بالعمل المذكور وهو الكفالة والتعهد[٢].

---

١ - تحرير الوسيلة: ص ٧٤٤.

٢ - مستحدثات المسائل: ص ١٢ـ١٣.



تقرير حول بحوث بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي

مقدم لمجمع الفقه الاسلامي

أهمّ ما كتب في الموضوع في هذه الدورة أوراق أربع هي:

١ـ ورقة سماحة آية الله المؤمن.

٢ـ ورقة سماحة الشيخ حسن الجواهري.

٣ـ ورقة الدكتور القري.

٤ـ ورقة الدكتور محمّد عبدالحليم عمر.

وسألخّص أهمّ ما جاء فيها، مع إبداء بعض النظر فيها، مذكّراً بأنّه لم تتح الفرصة الكافية لدراسة كلّ ما جاء في ورقة الدكتور محمّد عبدالحليم عمر.

وقبل كلّ شيءٍ نوضّح: أنّ بطاقات الائتمان تشكّل المرحلة الأخيرة من مراحل التطوّر في الأدوات الماليّة، فبعد عصر المقايضة جاء عصر التقييم وفق بعض السلع، ثمّ التقييم وفق المعادن الثابتة، ثمّ التقييم بالذهب والفضّة، ثمّ تمّ تداول الأوراق النقديّة. ويمكن اعتبار بطاقات الائتمان آخر تحوّل في هذا المجال، وهو يترك آثاره في توسيع الائتمان الىٰ حدٍّ كبير.

أنواع البطاقات:

١ـ بطاقة الائتمان المعطاة برصيد: وهي ترتبط بوجود رصيدٍ لحاملها، ولذلك فهي بمنزلة الصكّ.

٢ـ بطاقة الائتمان العاديّة: وهي ترتبط برصيدٍ لحاملها، ويلتزم الحامل بتسديد مبلغ الفاتورة[1]

١ـ الفاتورة: هي قسيمة البيع التي يصدرها التاجر او مقدّم الخدمة عند الشراء منه أو تقديم خدمة الىٰ الحامل.

من خلال مدّةٍ أقصاها ثلاثون يوماً، والآ تمت ملاحقته قضائياً؛ وأشهر أنواعها «أمريكان إكسبرس».

٣ـ بطاقة الائتمان القرضيّة: وهي أكثرها انتشاراً، وتمتاز بأنّ حاملها لا يجب عليه الدفع خلال مدّةٍ، بل يمكنه جعل المبلغ بذمّته ودفع فوائد التأخير. وأشهر أنواعها «الويزا والماستركارد»[١].

وقد أشار الشيخ المؤمن والشيخ الجواهريّ الىٰ صيغ أكثر تفريعاً وتعقيداً نسبيّاً.

فمن ناحية المُصدِر، نجده تارة يوقع عقداً مع شركة أو شخص نسميه «التاجر»، وأخرىٰ يصل الأمر بالمصدر الى حدٍّ من الشهرة بحيث لا يحتاج الى مثل هذا العقد.

كما أنّ المُصدر قد يقوم بتوقيع عقد مع بنك أو جهة أخرىٰ حقيقية أو حقوقية تتعهد بأداء مبلغ الفاتورة، ثم تعود علىٰ المصدر بالمبلغ.

وقد تبلغ شهرة المصدر حداً تجعل البنوك الاخرىٰ تقدم علىٰ هذا دونما حدوث عقد بينها وبين المصدر، ثقة منها بأنها ستعود علىٰ المصدر بما دفعته للتاجر، كما أن ما يأخذه المصدر من الحامل تارة يكون نفس قيمة الفاتورة، وأخرىٰ يزيد عليه بنسبة معينة ربما كانت تتراوح بمقدار المدّة المسموح بها للدفع، فإذا أخر بعدها أخذ نسبة إضافية.

كما أن إصدار البطاقة لمن يريدها قد يكون مجاناً، وقد يكون في قبال رسوم سنويةٍ، وقد يكون ببيعها ممن يرغب فيها. كما أن ذلك قد يشترط فتح حساب لدى المصدر، وأخرى لا يشترط ذلك.

ثم إن البطاقات قد توجب الدفع خلال شهر واحد من الاستفادة منها، وأخرىٰ لا توجبه ولا تحدد الدفع الفوري، فاذا دفع فوراً فهو، وإلا وضعت عليه فوائد مباشرة. كما أن البطاقات قد توجب الدفع الفوري خلال مدة، أو تسقط دفع المبلغ الىٰ آجال متعددة.

وهناك بطاقات تقسم حسب ما تمتاز به، فمنها: ذهبيّة، وأخرىٰ ماسيّة، وثالثة خضراء.

١ـ الفيزا: «منظمة» تسعىٰ لخدمة البنوك الاعضاء ـ التي تُصدر البطاقة لهم ـ من الناحية الادارية والفنية والخدماتية، وتتكون ادارتها من ممثّلي البنوك الأعضاء.

ان المؤسسات المرتبطة بهذه المنظمة اكثر من ستة ملايين مؤسسة تشمل شركات الطيران والفنادق والمطاعم والمحلات التجارية والنوادي ووكالات تأجير السيارات وغير ذلك.

هذا هو المعنىٰ الاصطلاحي للفيزا ولكن الكلمة الواردة في بحث مؤلف الكتاب هي عبارة عن اسم خاص لنوع من بطاقات الائتمان وهي بطاقة الائتمان القرضية.

فوائد البطاقة:

وقد ذُكرت في البحوث الثلاثة على اختلاف في الإجمال والتفصيل، وشملت فوائد للمصدر والحامل والتاجر، وربّما للمجتمع والاقتصاد.

أما المصدر: فيحصل علىٰ رسوم إصدار البطاقة، وتجديدها وتبديلها، والتجديد المبكّر، وعلىٰ نسبة من ثمن السلعة أو الخدمة يستوفيها من التاجر، وربّما من الحامل أيضاً، وعلىٰ فرق سعر العملة الأجنبية ان سدد بها. وربّما أخذ أجرة علىٰ وفاء الدين خارج البلد، وكذلك علىٰ غرامات التأخير، وكذلك يحصل علىٰ نسبةٍ من الثمن في مقابل استخدام نظام «تحويلة الألكتروني». وربما أخذ «عمولة» علىٰ دفعه النقود لبطاقة ائتمان تصدرها شركة الخدمات الائتمانية «الفيزا». وربما أمكن تصور حوض من السيولة لديه بسبب تدفق المدفوعات قبل التسديد، كما يمكن تصوّر دخول اخرىٰ «كعمولة الحجوزات» وغيرها.

وأما حامل البطاقة: فتشكّل لديه وسيلة دفع جاهزة وآمنة تمكنه من الشراء في أيّة ظروف جاهزة، كما تيسر له الدفع بأيّة عملة كانت، فيستريح من مسألة دخول العملات وخروجها الىٰ البلاد التي تفرض قيوداً علىٰ ذلك. كما أنها تحمل معها وسائل المحاسبة، بل قد يلتزم التاجر بتخفيض ثمن السلعة أو تقسيطها له. وبعض البطاقات تمنح صاحبها التأمين علىٰ الحياة، وحدوداً ائتمانية عالية، وخدمات دولية: كأولية الحجز في مختلف الأماكن، وبعضها يدفع جوائز وهدايا، وضياعها لا يوجب الا مسؤولية محدودة، كما ذكرت المباهاة فائدة لذلك، وكذلك موضوع توزيع الدخل بشكل منظم. وأخيراً تقدم البطاقة الحماية في حال كون السلعة غير مستوفية للشروط المطلوبة.

وأما التاجر: فيستفيد من الحوافز التي توجدها البطاقة لدىٰ الحاملين، وربما أضاف العمولة التي يدفعها للمصدر الىٰ قيمة الفاتورة، بل والىٰ كل القيم حتىٰ التي تدفع نقداً، التزاماً بالقانون الذي لا يمكّن من جعل سعرين للسلعة. ثم انّ التقسيط عن طريق البطاقة يتفوق علىٰ التقسيط من التاجر مباشرة، كما أنه قد يستفيد من حملات الدعاية التي ينظمها المصدرون، وكذلك يستقطب عملاء جدداً وبنوعية ممتازة، وكما يسلم من مخاطر الاحتفاظ بمبالغ نقدية كبيرة لديه، وغير ذلك.

أما الآثار الاجتماعية فهي: ايجابية وسلبية، ومنها:

أ ـ توسع السوق، وزيادة حجم الطلب علىٰ السلع والخدمات مما يزيد ـ في نظر الاقتصاديين ـ معدل النمو الاقتصادي. وأثره السلبي هو: تقليل معدل الادخار، وتراكم الديون، وأضيف اليه موضوع اتساع الطلب الكاذب غير المنسق مع الدخيل، والإسراف ـ كما هو طبيعي ـ.

ب ـ تقليل التعامل بالنقود، وتوفير قدر أكبر من الأمان للأفراد.

ج ـ ويؤدي انتشارها الىٰ تحول الائتمان الخاص ببيع السلع والخدمات من الشركات المنتجة الىٰ البنوك، وهو يستتبع نمو القطاع المالي، واتجاه الأرباح نحو النشاطات المالية دون الانتاجية هو منحىً سلبي كما أعتقد.

د ـ يؤدي الىٰ زيادة حجم السيولة في الاقتصاد من خلال زيادته قدرة المؤسسات المالية المصدرة علىٰ خلق الائتمان بدون حدود تقريباً.

أنواع التكييف أو التخريج الفقهي لهذه العملية:

جاءت في البحوث الثلاثة تكييفات فقهية أمرّ عليها مع بعض التعليق، مؤكداً علىٰ أن أهم إشكال يورد علىٰ نفس العملية يتلخص في إشكال الخصم الذي يجريه المصدر علىٰ القسيمة المقدمة إليه من التاجر أو مقدم الخدمة، ولذلك فسوف أجعله آخر حديثي بعد أن أمرّ علىٰ نقاط الإشكال الأُخرىٰ المطروحة:

منها: موضوع رسم الاشتراك، أو العضوية والتجديد المبكّر، والتبديل: فقد أُشكل عليه بأنه لا يعلم أن دفعه يتم مقابل أي شيء؟ كما يقول الدكتور «القري»، فإن كان لمجرد العضوية وحصوله على القدرة والمباهاة فهو كما يبدو أكل للمال بالباطل. وان كان في قبال عدد المرات التي يتمتع فيها بالائتمان ففي العقد جهالة أو غرر.

وجوابه واضح في البحثين الآخرين: فالشيخ الجواهري يؤكّد علىٰ أنّه أجر علىٰ عملٍ أو منفعة يؤديها المصدر تمكنه من القيام بهذه العملية النافعة.

ويطرح الشيخ المؤمن الموضوع بشكل أعمق، مناقشاً مسألة الالتزام المتحقّق نتيجة دخول الطرفين (المصدر والحامل) في هذه العملية قائلاً: بأنه قد يُتوهم أنه من مصاديق عقد الحوالة، ولكنه مردود: بأن عقد الحوالة يتم عند إنشائها، ولا إنشاء لها في هذه المرحلة، بل قد لا تستعمل البطاقة

مطلقاً. ويرىٰ أنه عقد قائم برأسه عقلائي تشمله عمومات الأدلة المصحّحة: كـ﴿أوفوا بالعقود﴾[١]، والعقدية هنا متوفرة بعد ارتباط قرارين، بل قد تنطبق عليه أدلة العناوين الخاصة، إذ أن تعهد كلٍ منهما بما إليه أمره هو تعاقد عقلائي، كما رد شبهتين تنالان موضوع شمول العمومات للمورد:

إحداهما: مسألة اقتصار صحة العقود علىٰ التي كانت معروفة في زمان صدور الآية المباركة.

والأُخرىٰ: شبهة الغرر التي أشار اليها الدكتور «القريّ». وذكر المؤمن: أن دليل المنع من الغرر ـ رغم ثبوته وعمومه لكل المعاملات ـ لا يرادف الجهل، وإنما يستبطن الخطر، فحديث الغـرر إنـما يخصص عموم الآية في الموارد الحظرية فقط، ومواردنا ليس منها بعد تحديد المسـتوىٰ الأعـلىٰ والشروط وأمثال ذلك.

وهذا جواب متين يقوىٰ التصديق به إذا لاحظنا أن أنماطاً من الجهل بمصير أي عقد متوفر في كثير من العقود الصحيحة: كالمساقاة والمزارعة والمضاربة والشركة. وكذلك إذا لاحظنا عقد الحراسة وأمثاله مما لا يعلم بالدقة مدىٰ الجهد المبذول فيه، وان كنت أرىٰ أن الغررية عموماً تلازم الخديعة، أو تلك التي تفضي الىٰ نزاع لا ترجيح فيه كما ذكر الشيخ «الزرقا» وطرحه الشيخ «الانصاري» في «مكاسبه». وربما يظهر من كلام الإمام الخميني ـ رحمه الله ـ في كتابه «البيع» علىٰ أننا لا نرىٰ جهلاً أصلاً هنا إذا جعلناه في مقابل التمكين الىٰ مستوى معين.

ومنها: موارد الربا المسلّمة كما في فوائد التأخير في الدفع، وهي في الحقيقة مسألة لا تـمس صميم موضوع البطاقات، وانما تعرض عليها من خلال تأخر الحامل في الدفع، فاذا صمم علىٰ الدفع في الموعد المحدد فان موضوعها منتف.

وحينئذ وقع البحث في مسألة التوقيع علىٰ عقدٍ فيه شرط معلق علىٰ التأخير فهل هو عمل فاسد ومفسد للعقد أم لا؟ وقد تردد الدكتور القري ـ حفظه الله ـ في الإجابة: لاختلاف الأقوال، في حين أجاب الكاتبان الفاضلان بعدم الغرر إذا كان الحامل قد قرر عدم التأخير، ويعتبر التوقيع علىٰ هذا الشرط صورياً ولا يبطل العقد.

ومنها: ما يقوم به بعض المصدرين من تسييل الديون بتحويل ما بذمّة الحملة الىٰ أدوات ماليةٍ

١ـ المائدة: ١.

تعرض للبيع علىٰ بنوك أخرىٰ، وقد أشكل الدكتور القري عليه أنه من باب بيع الدين لغير من هو عليه، وقال: بأنه باب من أبواب بيع الكالئ بالكالئ.

والصحيح أن يقال: إن هذا الأمر ـ حتىٰ لو تم ـ يعد من العوارض التي يجب أن ينتهي عنها المصدرون، علىٰ أن في مسألة بيع الدين لغير من هو عليه بحثاً مفصلاً، ثم إنه لا يدخل تحت باب بيع الكالئ بالكالئ وهو بحث متروك لمحلّه.

هذا وقد قلنا: إن أصل الإشكال في تكييف العلاقة بين الثلاثة بما يحقق إمكانية خصم جزء من ثمن الفاتورة لصالح المصدر، كما يحقق الالتزامات والخصائص الأُخرىٰ للبطاقة.

ومن هنا جاءت تكييفات فقهية أشار الىٰ بعضها الدكتور القري ولكن بشكل غير مباشر عندما قدم مقترحاته للبديل، وكذلك تحدث الدكتور عمر عن بعضها، في حين ذكر الشيخ الجواهري مجموعة منها بالتفصيل.

ولم يركز الشيخ المؤمن إلّا علىٰ التكييف الصحيح والمنطبق مع الواقع، وهو تنظيم العلاقة علىٰ أساس الحوالة من قبل الحامل للتاجر علىٰ المُصدر، فلنلاحظ هذا التكييف وتفصيلاته، ثم نستعرض التكييفات الأُخرىٰ. ولكن ما هي الايرادات التي تورد على تكييف الحوالة هذا؟

أولاً ـ قيل: إن أحد أطراف الحوالة لم يدخل في العقد وهو المُصدر، فلا يعلم رضاه، وربما كان لا يعلم بتفصيلاته وزمانه.

واجاب الشيخ المؤمن: بأنّه وان كان هناك اختلاف بين الفقهاء في اعتبار رضا المحال عليه إلا أنه حتىٰ لو قلنا باعتباره ـ كما هو الأقوىٰ لو كانت علىٰ بريء ـ فإنه أعلن رضاه منذ قبوله بالعضوية.

ثانياً: الإشكال في صحة الحوالة على البريء حتىٰ مع رضاه. وأجاب عن ذلك بأنه المشهور لدىٰ علماء الامامية، وعقب هو بأننا لو بقينا والعمومات الشرعية فإنها تصححها باعتبارها عقداً عرفياً، ولم يتعرض لرأي علماء المذاهب الأُخرىٰ في الموضوع. وقد اعتبر الشيخ المؤمن «الخصم» عمولة يأخذها المُصدر لقاء هذه التسهيلات التي يقدمها، ومنها: قبوله للحوالة وأدائها.

وأشكل هو: بأن هذه الأجرة هي عوض عن الوفاء بعقد الحوالة، وهو واجب عليه فكيف يؤخذ

عليه أجر؟

وأجاب: بأن الأجرة قد جعلت علىٰ قبوله لهذه الحوالة، لا على وفائه بها، وقبوله يعود منه نفع علىٰ من يعطيها، فتكون حلالاً، وكيفية تسلم المبلغ لا تقلب حقيقة الأمر.

وذكر الشيخ الجواهري أنه لو اشترط المُصدر علىٰ الحامل منذ البدء أن لا يحل عليه فله أخذ مبلغ في مقابل قبوله للحوالة من التاجر.

أما إشكال كونها بالنسبة المئوية مع أن الخدمات واحدة مما يشير الىٰ أنها ربوية فهو إشكال يطرحه الشيخ الجواهري، ويجيب عنه: بأن المال كلما ارتفع حده كان التسهيل به أهم عرفاً، إلّا أن الشيخ الجواهري أخذ يؤكد علىٰ أن قبول الحوالة ليس مما يقابل بالمال، فمالية قبول الضمان او الحوالة هي نفس مالية المال المُعطىٰ للتاجر، فالعمولة ليست إلّا بإزاء المال المفترض فهي ربا.

والحقيقة هي: أنّنا لو لاحظنا مجمل الخدمات والتسهيلات الّتي يقدّمها المُصدر ـ كخدمات التحويل وتسهيل التعامل والخبرة، ومنها أيضاً: مسألة الحوالة برمتها وما يترتب عليها؛ لرأينا أن أخذ عمولةٍ عليها لا يعد عرفاً أكلاً للمال بالباطل، ولا يعد في مقابل القرض ليعود ربا.

وهناك توجيه آخر للعمولة ذكره الشيخ المؤمن هنا، وهو: أن الحوالة تعني: نقل الأمر من ذمّة الحامل الىٰ ذمّة المُصدر كما عليه المشهور، والعمولة هذه ـ حينئذ ـ تشكل تنزيلاً من التاجر الدائن للمصدر المدين، ولكنه رده بقوله: إنه فرضي لا واقعي، مع أنه أشكل علىٰ مسألة انتقال الدين من ذمة الىٰ ذمة في الحوالة، وترك تفصيل الكلام الىٰ محله في بحث الحوالة.

هذه خلاصة التكييف الأول.

التكييف الثاني:

وملخصه: أن المُصدر أقرض الحامل ثمن السلعة وأخذ من التاجر العمولة، وربما كان ذلك في قبال تسديد المُصدر لدين التاجر، لا في قبال القرض المقدم للحامل فهو يؤخذ ـ حينئذ ـ حتىٰ ممن له حساب دائن لدىٰ المُصدر.

وقد رده الشيخ الجواهري: بأن الواقع يقرر أن المبلغ مأخوذ في قبال القرض، وإلّا فإن التاجر لن يقدم علىٰ تقديم عمولة لو لم يقدم المصدر علىٰ الإقراض، فهو إذن قرض جر نفعاً، وهو محرم.

والحقيقة هي: أن هذا التصوير غير واقعي في نفسه، ولكنه لو تم فلا مانع من أن يتصور التاجر كل عمليات التسهيل التي يقدمها المصدر، ويلاحظ منافعه هو ثم يقدم على دفع العمولة.

التكييف الثالث:

إن هذه العمولة تؤخذ علىٰ تحصيل الثمن من الحامل المدين للتاجر طبعاً، مع ملاحظة أن في العملية تقديماً وتأخيراً اقتضته سهولة دفع المصدر؛ ليكون التزامه منضبطاً، ولا مانع من أخذ أجرةٍ لقاء تحصيل الدين أو توصيله، والمُصدر هنا ليس ضامناً للحامل، وضمانه إنما هو لضبط التزاماته، واذا لم يكن للحامل لدىٰ المُصدر حساباً كانت العملية عملية اقتراض له دون فائدة.

وقد رده الشيخ الجواهري ذاكراً بعض التنبيهات علىٰ القصد الحقيقي للعملية.

منها: أن العمولة إنما تؤخذ عندما يقدم المُصدر قرضه للحامل.

ومنها: أن المُصدر لو لم يتمكّن من تحصيل الثمن من الحامل فهل يسترجع خصوص ما دفعه من مبلغ أو أنه يأخذ كلَّ ثمن البضاعة؟ واضح أنه سيسترجع كل المبلغ.

ومنها: أن العميل المتأخر في الأداء تؤخذ منه نسبة التأخير، وهي محسوبة في مجال الخصم من الفاتورة، مما يوضح ارتباطه بالقرض.

وأرىٰ: أن كل هذه التنبيهات ـ وفي بعضها إشكال ـ لا تمنع من أن يكون الخصم للتسهيلات المقدمة من قبل المُصدر، لا في قبال القرض في بعض حالاته (وهي: حالة عدم وجود الرصيد) إلا أن الظاهر أن المعمول به في الخارج لا ينسجم مع هذا التكييف، ولو انسجم فلا بأس به.

التكييف الرابع:

إن العمولة أجر علىٰ قبول البنك لضمان الحامل، فينتقل ما في ذمة الحامل الىٰ المُصدر عند اقراضه الحامل، وقبول هذا الضمان إن كان عقداً إرفاقياً للحامل فلا يجوز أخذ نسبة من الثمن، لكنه ليس كذلك بالنسبة للتاجر، فيمكنه أن يدفع الأُجرة لقاء قبول الضمان.

وقد ناقشه الشيخ الجواهري أيضاً باعتبار أن الارتكاز العرفي يرىٰ: أن قبول الضمان لا يقابل بمال، بل ماليته هي مالية المال المُعطىٰ للتاجر، فلا يصح أخذ الاجرة علىٰ هذه العملية. وسبق أننا لم نقبل مثل هذا الاستدلال.

التكييف الخامس:

وملخصه: أن ما يأخذه المُصدر من ثمن البضاعة هو: أجرة سمسرة، وبطبيعة الحال فهو يقوم بجملة خطواتٍ تسهّل العملية وتنفع التجار والعملاء، وقد ذكره الشيخ الجواهري، وأشار اليه الشيخ المؤمن، كما تحدّث عنه الدكتور عمر، وهو وجه وجيه كما أعتقد.

هذا وقد ذُكر تكييف سادس: يركّز علىٰ كون المُصدر هو المشتري الحقيقي، ولكنه لمّا لم ينطبق والحالة الخارجيّة فلن نتعرّض له.

وهكذا نجد: أن كل الوجوه المذكورة تامة لتصحيح العملية في رأينا وإن لم يتم بعضها في رأي بعض الباحثين الكرام.

بقيت هنا مسائل فرعية نتركها اختصاراً للوقت، إلا أن من الضروري أن نلاحظ أن البطاقة إذا كانت مما يسحب بها النقود والعملات من المصارف والشركات والأشخاص فلا محالة هي حوالة عليهم، ولا تصدر إلّا بعد قبول المحال عليه، والظاهر صحّة الحوالة وجواز السحب بها.

وقد ذكر الشيخ المؤمن: أنه يتصور لبطاقة السحب نوع آخر في هذا المجال، حيث تبلغ شهرة المُصدر مبلغاً يعتمد عليه كل أحدٍ دونما حاجةٍ الىٰ عقد الحوالة المذكورة، فإصداره للبطاقة إعلان بإمكان أداء قرضٍ عليه لحامل البطاقة، وعندما يأخذ حامل البطاقة النقود يأخذها علىٰ ذمة المُصدر، وله أن يتصرف فيها ويتملكها باعتبارها أداءً لدينه علىٰ المُصدر (إن كان له حساب)، أو باعتبارها قرضاً له، وهذا مما لا بأس به. ولا يجوز للمُصدر ـ حينئذٍ ـ أخذ شيء زائداً لحامل البطاقة، فإنه رباً محض وحرام واضح، ولكن يمكن أن تؤخذ عمولة علىٰ هذا التسهيل.

هذا وقد اقترح الأُستاذ القريّ بعض الخطوط العامة للوصول للصيغة المشروعة ـ في رأيه ـ وهي:

١ـ أن يكون الإصدار من قبل جهة عامة (حكومية مثلاً) وذلك لأسبابٍ اقتصادية، ولشبه هذا بإصدار النقود.

٢ـ بناء العلاقة بين المُصدر والتاجر علىٰ أساس الحوالة. فإذا لاحظنا شرط المالكية باشتراط أن يكون للمحيل علىٰ المحال عليه دين ـ أي أنهم يرفضون الحوالة علىٰ بريء ـ وإلّا كانت حمالة،

والمقتطع هو أُجرة الحمالة، وينص في العقد علىٰ عدم براءة ذمة المحيل.

٣ـ يجب حذف عملية القروض المتجددة، فإذا ماطل العميل يعاقب بـإلغاء عـضويته، ويـهدد بظروف جزائية.

٤ـ ويحسن أن ينص في عقود الإصدار علىٰ أنه لا يسمح لحاملها ببيع البضاعة الىٰ نفس البائع، وإلّا فهي أداة للعينة[1]، ولا لسواه؛ لأن ذلك نوع من التورق.

٥ـ ويجب تقديم البطاقات دون مقابل. وهنا يجعل المُصدر مجرد ضامن، فليس له أُخذ الرسوم من الحامل؛ لأنّ أخذ الأُجرة علىٰ الضامن باطل.

٦ـ ويمكن صياغة العلاقة بين المصدر والحامل ضمن عقد الضمان، فلا يـجوز الأُجـر عـلىٰ الضمان، كما يمكن صياغتها وفق الوكالة، وحينئذٍ يأخذ أجراً علىٰ وكالته، ولكن بشكل خصمٍ من فاتورة التاجر.

١ـ والعينة: وهو ما يسمىٰ بعقد المخاطرة، ولها صور متعددة منها: ان يبيع الرجل سلعته الىٰ آخر بمائة دينار نقداً ثـم يشتريها منه بمائة وعشرين مؤجلة الىٰ ستة أشهر.



الدرس السبعون

بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي

تعريفها وانواعها:

يعرفها قاموس اكسفورد بما يلي:

«البطاقة الصادرة من بنك او غيره تخول حاملها الحصول على حاجياته من البضائع ديناً) (on Credit)[1]».

ولذا نجد من يناقش في صحة تسميتها ببطاقات الائتمان او الاعتبار.

وهناك من اسماها ببطاقات (الإقراض) رغم ان الاقراض لا يتحقق في مثل بطاقات السحب المباشر من الرصيد (Debit Card).

وقد عرفها احمد زكي بدوي بما يلي:

«بطاقة خاصة يصدرها المصرف لعميله تمكنه من الحصول على السلع والخدمات من محلات وأماكن معينة عند تقديمه لهذه البطاقة، ويقوم بائع السلع او الخدمات بالتالي بتقديم الفاتورة الموقعة من العميل الى المصرف مُصدر الائتمان، فيسدد قيمتها له، ويقدم المصرف للعميل كشفاً شهرياً بإجمال القيمة لتسديدها او لخصمها من حسابه الجاري لطرفه»[2].

وقد ناقش الدكتور عبدالوهاب ابو سليمان في بحثه المقدم إلىٰ الدورة العاشرة لمجمع الفقه الاسلامي تحت عنوان (بطاقات المعاملات المالية) هذه التسمية ببطاقات الائتمان بأنها تبعد البطاقة عن حقيقتها القرضية وتدخلها في عقود الامانة التي لا يتم الضمان فيها إلّا بتعد او تفريط، كيد الوديع او الشريك او المضارب او الوكيل بالبيع، في حين ان الامر ليس كذلك في هذه البطاقة[3].

1- the concise oxford Dectionary, (Credit Card), P. 272.

٢ـ احمد زكي بدري، معجم المصطلحات التجارية والتعاونية (عربي انجليزي) بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر عام (١٩٨٤) كلمة بطاقة ائتمان Credit ص٦٢.

٣ـ بطاقات المعاملات المالية (بحث مقدم للدورة العاشرة لمجمع الفقه الاسلامي بجدة) ص١٦.

واعترض عليه الكثيرون ممن حضروا المؤتمر بأن المناقشة لفظية وان العمل بما تمّ التعارف على تسميته افضل من طرح مصطلح جديد غريب على الأذهان.

اطراف اتفاقية بطاقة الائتمان هي:

أ ـ مصدر البطاقة.

ب ـ حاملها.

ج ـ التاجر المموّل للسلع والخدمات.

وقد يضاف طرف رابع هو البنك الوسيط بين المصدر والحامل، كما قد يقال الى طرفين ـ كما في البطاقات الخاصة بالمحلات التجارية الكبرىٰ ـ.

وهناك أمور يجب ان تحدد في الاتفاقية ويتعرف عليها حامل البطاقة:

١ـ ان يذكر المقدار الذي يجب ان يدفعه مقدماً من رسوم او غيرها.

٢ـ الحقوق والواجبات التي تفرضها الاتفاقية والاخرىٰ التي يجب ان يؤديها.

٣ـ تحديد مقدار القرض او الدين الذي يخوّله مصدر البطاقة للسحب نقداً، وتزويد المقترض بتقارير دورية عنه.

٤ـ تحديد طريقة احتساب القرض، والعمولات التي تؤخذ عليه.

٥ـ مقدار نسبة الفائدة على قرض البطاقة واجمال المبالغ لأي قرض آخر، وما لا يمكن حصره يجب ان تذكر نسبة الفائدة عليه.

٦ـ الطريقة التي يتم بها تسديد القروض والحد الادنىٰ الذي ينبغي ان يدفعه.

٧ـ الشروط التي يرغب المقرض فرضها على حامل البطاقة في حالة عدم امكان التزام الحامل بالاتفاقية وعدم الوفاء بتحقيق موادها.

٨ـ حق المصدر في انهاء الاتفاقية واحتساب جميع الديون والمطالبة بتسديدها مباشرة.

٩ـ الحماية القانونية والتعويضات المقدرة للمقترض حسب القانون.

١٠ـ أي أمر آخر ترىٰ الجهة المختصة تعريف المقترض به.

وهناك تفصيلات اخرىٰ.

أقسام البطاقة[١]:

وتقسم عادةً إلىٰ قسمين:

الأول: بطاقات الاقراض، اما بفوائد والتسديد على اقساط Credit Card او بغير فوائد

١ـ راجع بحث البطاقات المعاملات المالية ص ٣٩.

Charge Card او هي بشكل بطاقات التجزئة (الداخلية) (in house card).

الثاني: بطاقات السحب المباشر من الرصيد (Debit Card).

القسم الأول: من بطاقات المعاملات المالية، وهي ثلاثة أنواع:

النوع الأول: بطاقة الإقراض بفوائد والتسديد على أقساط (Credit card).

النوع الثاني: بطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة (Charge card).

النوع الثالث: بطاقة التجزئة (الداخلية) (Retailer card).

النوع الأول: بطاقة الإقراض[١] بفوائد والتسديد على أقساط (Credit Card):

«تمنح البنوك المصدرة للبطاقة الراغبين من العملاء في هذا النوع من البطاقات صلاحية الشراء والسحب نقداً في حدود مبلغ معين لا يتجاوزه.

بالنسبة للتسديد: يقدم مصدر البطاقة لحاملها تسهيلات في دفع قرضه مؤجلاً على أقساط حسب المبلغ الإجمالي المطلوب منه في صيغة قرض ممتد متجدد على فترات»[٢] بعمولة وفائدة محددة

وهي نوعان:

١ـ بطاقة إقراض عادية، أو فضية: لا يتجاوز القرض الممنوح لحامل البطاقة من قبل مصدر البطاقة خمسة عشر ألف جنيه استرليني.

٢ـ بطاقة ممتازة أو ذهبية: يتجاوز فيها القرض لحاملها تلك الحدود، فعلى سبيل المثال: البطاقة الذهبية لأمريكان اكسبرس لا تحد مبلغاً معيناً لهذه البطاقة كما ينص على هذا:

«فإنك لست مقيداً بأي حد مسبق للإنفاق، بل يمكنك أنت رسم هذا الحد بنفسك عن طريق أسلوب صرفك المعتاد، يمكنك الإنفاق قدر ما تشاء، وإلى الحد الذي أثبتّ لنا فيه قدرتك على الوفاء به...»[٣].

بطاقة الإقراض (Credit Card) بنوعيها: العادية، أو ما تسمى بالفضية، والأخرى الممتازة، أو ما تسمى بالذهبية، هما في حقيقتهما اتفاقية بين مقرض ومقترض، يبلغ بها حاملها الحصول على ما يريده من المشتريات والخدمات في حدود المبلغ المقرر له، وإن لم يقبضه بيده.

(الإقراض): هو عنوانها في لغتها الأصلية (Credit)، وهو الوصف البارز فيها، ومن ثم يسمى

١ـ الإقراض: «مصدر أقرض؛ فهو أولىٰ من القرض، لأن المعنىٰ على الإعطاء» عميرة، شهاب الدين أحمد البرلسي، حاشية على شرح المحلّى، الطبعة الرابعة، (بيروت: دار الفكر)، ج ٢، ص ٢٥٧.

2- Al-Melhem A, Ahmed, P. 12-13.

٣ـ دليلك لعضوية البطاقة الذهبية ص٣.

الطرفان فيها (Creditor) مقرض، وهو البنك المصدر للبطاقة طرفاً أولاً في العقد، والطرف الثاني (Borrowar) مقترض.

مميزات بطاقة الإقراض الذهبية أو الممتازة:

هذه احدى بطاقات الإقراض المخصصة للأثرياء وذوي الدخول العالية، القادرين على دفع رسوم باهظة، «بعض البنوك المصدرة لبطاقة الإقراض يقدمون بطاقات خاصة تدعى البطاقة الذهبية (Gold Card)، أو البطاقة الممتازة (Premium Card). هذا النوع من البطاقات يجمع بين خصائص بطاقة الإقراض العادية وخصائص بطاقة الإقراض الكبير، بالإضافة إلى مجموعة من الخدمات التي يكون بينها:

التأمين على الحوادث، والتعويض مجاناً عن فقدان البطاقة، وتخفيضات في الأوتيلات، واستئجار السيارات، وتقديم شيكان سياحية من دون عمولة.

رسوم هذا النوع من بطاقات الإقراض غالباً ما تكون أعلى من رسوم بطاقات الإقراض العادية، ولكن عادة يكون المقصود من هذا النوع من البطاقات هو المظهر الاجتماعي المتميز لحاملها، حيث يتناسب مع دخله العالي، ومتطلباته التي تتميز عن أصحاب الدخول العادية.

إن حاملها يكون أقل تعرضاً للسؤال من قبل المحلّات التجارية التي يتعرض لها حامل البطاقة العادية»[1].

الفوائد المضافة إلى قروض بطاقة الإقراض بفوائد،

والتسديد على أقساط (Credit Card).

القاعدة الأساس في قروض البطاقة هو أن هناك مبالغ تفرض على القرض تمثل مبالغ إضافية علاوة عليه، لم يكن المقترض حامل البطاقة ليدفعها لو أنه اشترى نفس السلع بالنقد.

المثال الواضح في هذا والظاهر لكل أحد: الفوائد الربوية على القرض، لا تعد داخلة في جملة القرض في حسابات البنوك المصدرة للبطاقة.

هذا واضح وجلي في الفقرة الرابعة من قانون حماية المستهلك تحت عنوان (إجمالي المبالغ المطلوبة للقرض) الصادر عام ١٩٨٠ (51, S1) إذ تنص على ما يلحق القرض وليست منه وهي:

أ ـ الفوائد الربوية.

ب ـ المبالغ الأخرى الناشئة عن المعاملات المالية التي يعقدها حامل البطاقة، أو من ينوب عنه.

ج ـ ما يكون داخلاً ضمن الاتفاقية المبرمة بين مصدر البطاقة وحاملها، وليس ناشئاً عن معاملة

1- Sloan, Irving J., 10_11.

مالية، ويكون قابلاً للدفع في أي وقت... .[١]

«على أن ما تتقاضاه الجهات المصدرة لها من عمولات يعد عادياً إذا لم يتجاوز النسب التالية:

١ـ إضافة ١٪ إلى أعلى نسبة تأخذها البنوك.

٢ـ أن لا تزيد على نسبة ١٣٪ من القرض. بالإضافة إلى أن لا تتضمن الاتفاقية مطالبة المقترض أي مبلغ آخر زائداً على ما تقدم...»[٢] وبذلك تصبح الفائدة في الحدود العادية دون تجاوز[٣].

مميزات بطاقة الإقراض:

«أما مميزات هذه البطاقة (Credit Card) من وجهة نظر قانونية فإنها تتميز بخصائص عديدة أهمها:

أنها تحتوي على عقدين: عقد معاملة مالية، وعقد إقراض، ومن ثم يقول مستر مث Mr. deMuth : (التعريف الذي ينم عن شخصية البطاقة الحديثة لبطاقة الإقراض) (Credit Card) هو الذي يجمع في تعريفه بين صفات عقود المعاملات مع صفات المديونية.

أما بالنسبة لعقود المعاملات فقد أصبحت مقبولة على نطاق واسع في البيع والشراء العادي، سواء في شراء الأعيان، أو الخدمات. كذلك فإنها أصبحت أداة تحمل موافقة مسبقة على السماح بإقراض حاملها بكل ما يريد أن يقترضه، ويسدده في الوقت المناسب له»[٤].

هذا النوع من البطاقات (Credit Card) هو الأكثر رواجاً في المجتمع المعاصر لما تحتوي عليه هذه البطاقة من خصائص ومميزات تنفرد بها عما سواها من البطاقات، وأهم هذه الخصائص ما يلي:

١ـ أنها تعد أداة حقيقية للإقراض، وهو محل اعتبار أساس بين مصدر البطاقة والعميل (حامل البطاقة)، وعليه تأسس العقد، والغالب في نظرهما.

٢ـ لا يشترط لمن يطلب الحصول عليها أن يكون له رصيد في البنك.

٣ـ أن حاملها غير مطالب بسداد القرض فوراً، بل خلال أجل وفتره متفق عليها بينه وبين مصدر البطاقة.

---

١ ـ انظر: Jones, Sally A., P. 88.

٢ـ انظر: Jones, Sally A., P. 91.

٣ـ انظر: موضوع (ارباح البنوك من إصدار بطاقات المعاملات المالية) في هذا البحث لما يترتب على القرض الزائد على الحدود والقرض المفتوح. وانظر ايضاً في هذا البحث: (حقيقة ما يسمى بالحد الأعلى للقرض)، و (المبحث الخامس: الحماية القانونية لحاملي بطاقة المعاملات المالية).

٤ـ انظر: Al-Melhem, A. Ahmed, P. 10.

٤ـ أن التسديد فيها يكون على شكل دفعات.

٥ـ بعض البنوك يمنح هذه البطاقة للعملاء من دون اعتبار لدخولهم المالية[١].

بعض البنوك المصدرة للبطاقة لا يأخذ رسوماً سنوية على إصدارها وبخاصة في بريطانيا، أو يأخذ رسوماً اسمية متدنية كما هو الأمر في أمريكا حيث يعتمدون في إيراداتهم على ما يحصلونه من التخفيضات في دفع أثمان مشتريات العملاء من المؤسسات والمحلات التجارية. كذلك ما يحصلونه من فوائد الديون المؤجلة، فكلما تكون شروط الدفع المؤجل مرنة فانها تكون أكثر إغراء لحاملي البطاقة على الرغم من ارتفاع نسبة الفائدة عليها[٢]. ومن الطبيعي أن يجمع بعضها بل الكثير منها مع الفوائد البنكية الرسوم السنوية، يؤكد هذا ما جاء في بحث مركز تطوير الخدمة المصرفية ببيت التمويل الكويتي قائلاً:

«وتعتمد الجهات المصدرة لهذه البطاقة في إيراداتها ـ بالإضافة إلى رسوم العضوية والتجديد ـ على الفوائد المحتسبة على الرصيد المدين، ويرسل كشف حساب لحامل البطاقة، ويعطى مهلة محددة للتسديد، وفي بعض الحالات تحتسب الفائدة على العميل من يوم إصدار كشف الحساب له.

كما أن بعض البنوك ترتب عملية السداد مع العميل بحيث تكون على فترة زمنية منتظمة، فالعميل يستخدم البطاقة ضمن حدود الائتمان (القرض) الممنوح له، وهو يعلم أن البنك يخصم منه قسطاً ثابتاً شهرياً، ويحتسب الفوائد على هذا الأساس.

ومن أمثلة هذه البطاقات:

الفيزا (Visa Card)

الماستركارد (Mastar Card)

الداينرز كارد (Dinars Card)

الأمريكان اكسبرس (American Express)

ونلاحظ هنا أن هذه البطاقات يمكن أن تكون بطاقات خصم شهري، أو بطاقات ائتمان (قرض)، وذلك تبعاً لسياسة ورغبة البنك المصدر للبطاقة، ووفقاً لما يحقق مصالحه، ويتوافق مع احتياجات عملائه[٣]».

أطراف عقد (الإقراض) في هذه البطاقة: (Credit Card)

١ـ انظر: Al-Melhem, A. Ahmed, P.13-14 .

٢ـ انظر: Al-Melhem A. Ahmed, P. 13-14 .

٣ـ بحث عن بطاقات الائتمان المصرفية والتكييف الشرعي المعمول به في بيت التمويل الكويتي، مجلة مجمع الفقه الاسلامي بجدة، الدورة السابعة، العدد السابع، عام ١٤١٢/١٩٩٢، ج ١، ص ٤٥١.

يتكون العقد في هذا النوع من البطاقات من ثلاثة أطراف رئيسة:

مصدر البطاقة: مقرض. حسب القانون المدني البريطاني لاستهلاك المدنيين الصادر عام ١٩٧٤.

حامل البطاقة: مقترض. (Borrowar)

التاجر: مقدم السلع أو الخدمات (Supplier)

كيفية التعامل بالبطاقة

يسير التعامل بالبطاقة على النحو التالي:

يصدر البنك البطاقة للعميل المقترض (Borrowar)، فإذا رغب هذا في شراء شيء ذي قيمة مالية من تاجر يكون قد انضم إلى مجموعة تجار البيع بالبطاقة المرتبطين بالبنك المصدر لها. يبرز حامل البطاقة بطاقته، ويقدمها للبائع ليدوّن بعض المعلومات منها على سند خاص، له صورتان طبعت عليه بيانات لتعبئتها حسب الطريقة المطلوبة للبنك المصدر.

بعد أن يفرغ التاجر من تعبئة تلك البيانات يضع ذلك السند في مكينة ضغط بسيطة مقدمة من البنك يختم بها ذلك السند، ومن ثم يظهر عليها كافة المعلومات التي على الأصل والصورتين موقعاً عليها من قبل حامل البطاقة (المقترض).

يعيد التاجر البطاقة لصاحبها مع صورة من ذلك السند، والنسخة الثانية يحتفظ بها لديه، أما النسخة الثالثة فإنه يبعثها إلى البنك المقرض مصدر البطاقة ليدفع له القيمة ويضمها إلى حسابه[١].

يفضل رجال البنوك الاكتتاب في هذا النوع من البطاقات، ويشجعون عليه، حيث يجنون من وراء هذه القروض عمولات وفوائد ربحية ربوية عالية، يذكر في مقدمة مميزات هذه البطاقة «بما ينطوي عليه من حق لحامل البطاقة في اعتماد حقيقي (دين حقيقي) لدى الجهة المصدرة لها، وهو ما تنتهجه ـ بل تشجع عليه ـ لما تتقاضاه في ظله من فوائد...»[٢].

النوع الثاني: بطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة (Charge Card):

وتسمى أيضاً (بطاقة الوفاء المؤجل).

تخوّل البنوك المصدرة لهذه البطاقة حامل هذه البطاقة ديناً في حدود معينة حسب درجة البطاقة: فضية، أو ذهبية، ولزمن معين، يلزم تسديد الدين كاملاً في وقت محدد متفق عليه مسبقاً، يفرض مصدرها عقوبة مالية، وفوائد ربوية لدى التأخير في التسديد.

١ـ انظر: Al-Mulhem A. Ahmed, P. 12-13

٢ـ أبادير، رفعت، بطاقات الائتمان من الوجهة القانونية، الكويت: مجلة إدارة الفتوى والتشريع، السنة الرابعة، العدد الرابع، عام ١٩٨٩، ص٢٧.

إن هذا ـ النوع من البطاقات لا يقدم تسهيلات، أي لا يقسّط المبلغ المستحق، ولكنه طريقة ميسرة للحصول على دين مفتوح لحدْ أقصى يسدد كل شهر.

خصائص (بطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة) (Charge Card):

تخوّل هذه البطاقة حاملها الشراء والسحب النقدي في حدود مبلغ معين ولفترة محدودة، دون تقسيط في دفع المبلغ المستحق عليه، فإذا تأخر العميل في تسديده فرضت عليه فوائد ربوية حسبما تنص عليها الاتفاقية بين المصدر وحامل البطاقة.

هذا النوع من البطاقات يمثل طريقة ميسرة للحصول على قرض مفتوح لحد أقصى يسدد كل شهر من دون فرض فوائد إلّا عند تأخير التسديد في الموعد المحدد[١]. إن دورها ينحصر في كونها أداة للوفاء بثمن السلع والخدمات التي يحصل عليها حاملها من بعض التجار (المقبولين لدى الجهة المصدرة للبطاقة).

يلاحظ على نظام هذه البطاقات أنه لا يتضمن أية تسهيلات ائتمانية (قرض) لحاملها، حيث يتعين على حامل البطاقة أن يبادر فور تسلمه الكشف المرسل إليه، أو خلال ميعاد قصير يختلف باختلاف البطاقات، بل قد تقوم الجهة المصدرة للبطاقة إذا كان لحاملها حساب لديها بتقييد المبلغ في حسابه مباشرة.

إلّا أن الحاصل عملاً أن حامل البطاقة يتمتع في ظل هذا النظام بأجل فعلي في الوفاء بثمن ما يحصل عليه من سلع وخدمات، مما حدا بالبعض إلى تسمية هذا النوع من البطاقات ببطاقات (الوفاء المؤجل)؛ ذلك أن الجهة المصدرة للبطاقة لا تطالب حاملها بثمن مشترياته فوراً أولاً بأول، وإنما تقوم بجمع الفواتير الموقعة من قبل حامل البطاقة ومطالبته بها دورياً مرة كل شهر، في تاريخ معين، أو تقيدها في حسابه في هذا التاريخ، وهذا ما يمنح حامل البطاقة أجلاً فعلياً في الوفاء، يتمثل في الفترة المنصرمة ما بين وقوع الشراء وحصول الوفاء فعلاً، وهي فترة تصل في بعض الأحيان إلى خمسة وخمسين، أو ستين يوماً.

١ـ انظر: Al-Melhem A. Ahmed, P. 14.

ومع ذلك فإن هذه البطاقات لا تعدو أن تكون في جوهرها أداة للوفاء، ذلك أنه وإن تمتع حاملها بأجل فعلي في الوفاء، فإن هذه الميزة ليست محل اعتبار أساس لدى مصدر البطاقة أو حاملها، ولا تعدو أن تكون عنصراً ثانوياً، أو عرضياً لم يقصده الطرفان لذاته، وإنما ترتب على طبيعة التعامل بهذه البطاقات وضرورة نظمها العملية[١].

الفرق بين بطاقة الإقراض بفوائد والتسديد على أقساط (Credit Card) وبطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة: (Charge Card):

توجد عدة فروق بين هذين النوعين من بطاقات الشراء من أهمها ما يأتي:

أولاً: لا تتقاضى البنوك عادة رسوماً سنوية، ورسوماً على التجديد بالنسبة لبطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card) وعلى عكس ذلك، الأمر بالنسبة لبطاقة الإقراض المؤقت (Charge Card) فإنها تفرض رسوماً على الحصول على البطاقة، لينتظم حاملها ضمن المتعاملين بها، ورسوماً أخرى على التجديد.

ثانياً: بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card) تقدم قرضاً حقيقياً، ولحامل البطاقة حق الاختيار في طريقة الدفع، في حين أن عملاء بطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة (Charge Card) مطالبون بدفع المطلوب منهم كاملاً في نهاية الشهر.

ثالثاً: عدم وجود حد أعلى للمديونية في بطاقة الإقراض (Credit Card) أحياناً، هذا الاعتبار مهم جداً في نظر العملاء حاملي البطاقة، وله الأفضلية في نظرهم على التعجيل بالدفع في نهاية الشهر، كما عليه الحال في بطاقة الإقراض المؤقت[٢].

النوع الثالث: بطاقة التجزئة (Retailer, or in house cards):

هذا نوع آخر من البطاقات يخدم المستهلكين يعرف بأسماء عديدة:

١ـ بطاقة شراء التجزئة (Retailer Card).

٢ـ بطاقة شراء داخلية (In House Card).

١ـ أبادير، رفعت، بطاقات الائتمان من الوجهة القانونية، ص ٢٤، ٢٥، ٢٦.

٢ـ انظر: Al-Melhem A. Ahmed, P. 63-64

٣ـ بطاقة الشراء باسم محل تجاري خاص (Store Card).

٤ـ بطاقة دين ذي طرفين (دائن، مدين) (two parties credit card agreement).

مصدر هذا النوع من البطاقات مؤسسة أو محل تجاري يقدم أنواعاً مختلفة من البضائع والخدمات.

يقصد من هذه البطاقة جلب العميل والاحتفاظ به، ولذا فإنها تعد في أقسام البطاقات الداخلية المحلية وليست الدولية[1].

المقصود الأساس بهذا النوع من البطاقات هو الدين، حيث يمثل المحل التجاري (دائن) الطرف الأول، وحامل البطاقة العميل (مدين) الطرف الثاني، يخول صاحب البطاقة حاملها الشراء ديناً من المحل التجاري المصدر لها، سواء استخدمها أو لم يستخدمها:

الطرف الأول: هو الدائن (مصدر البطاقة)، التاجر.

الطرف الثاني: هو المدين (حامل البطاقة).

الاتفاقية: اتفاقية دين.

العقد: عقد بيع بين حامل البطاقة والمحل التجاري (التاجر) لدى استخدام حامل البطاقة للحصول على رغباته من السلع إن كان بيعاً، أو عقد إجارة إن كان على منافع وخدمات.

استخدام البطاقة للشراء في كل مرة يمثل عقداً مستقلاً عن غيره.

بعض المحلّات التجارية تقدم قروضاً نقدية لحامل البطاقة، حينئذ يستطيع حامل البطاقة العميل أن يحصل على احتياجاته من السلع والخدمات كما يحصل على النقد عيناً.

في مثل هذه الحالة يصبح عقد البطاقة من العقود ذات الأطراف الثلاثة:

مقرض، مقترض، تاجر[2].

يتخذ تسديد قيمة مشتريات السلع لدى استعمال بطاقة التجزئة أنماطاً مختلفة:

١ـ السديد النهري: حيث تقدم المؤسسة التجارية فواتير الشراء نهاية كل شهر لحامل البطاقة لتسديدها كاملة. هذا أشبه ما يكون بطريقة (الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة) (Charge Card). العقد هنا يتم بين طرفين: مصدر البطاقة المحل التجاري، وحامل البطاقة (المستهلك) في حين أن العقد في بطاقة الإقراض المؤقت يتكون من ثلاثة أطراف.

٢ـ طريقة اختيارية: وذلك بالمرونة في دفع الدين الشهري بتحديد حد أدنى في نهاية كل شهر، حينئذ فإنها تماثل تماماً بطاقة الإقراض بفوائد والتسديد على أقساط (Credit Card) عندما يختار

١ـ انظر: Jones, Sally A., P. 94

٢ـ انظر: Jones, Sally A., P-95 .

حامل البطاقة دفع الدين على أقساط متعددة على فترات طويلة، أو قصيرة.

التكييف القانوني لهذا النوع من البطاقات:

إن عقود البطاقات ذات الطرفين كما في بطاقة شراء التجزئة (Retailer) أو ذات أطراف ثلاثة كما في سواها من البطاقات، جميعها يندرج تحت مسمى الديون طبقاً لقانون الاستهلاك الإنجليزي الصادر عام ١٩٧٤، حيث ورد تحديدها والتعريف بها ضمن ما يطلق عليه، ومن جملة ذلك:

«البطاقة التي تصدر عن شخص على أساس دين تجاري يتكفل لدى إصدارها أن يمنح الطرف الآخر صلاحية السحب نقداً أو شراء سلعة، أو القيام ببعض الخدمات ديناً لحاملها، سواء كان العقد من طرفين أو ثلاثة أطراف.

في حالة العقد المكون من طرفين فإن البطاقة تعرّف المدين على أنه:

(الشخص الذي يفتح حساباً مع الدائن).

ولهذا فإن مديونيته معروفة لدى الدائن فلا يحتاج دائنه إلى بحث كفاءته وقدراته المالية»[١].

على من يتولى البيع من الموظفين في المحل التجاري الذي يصدر البطاقة التأكد من:

أن قيمة مشتريات حامل البطاقة في حدود القرض الذي اعتمده المحل لحامل البطاقة.

الشراء بالبطاقة تلفونياً:

كما يمكن الشراء لحامل البطاقة المكالمة التلفونية بعد التأكد من صحة كافة المعلومات المتعلقة بحامل البطاقة عن طريق الحاسب الآلي (الكمبيوتر)، إذ أصبح بجانب كل محاسب جهاز الحاسب الآلي لإعطاء تلك المعلومات خلال ثوان والتأكد من صحتها[٢].

من هذا النوع: البطاقات التي تصدرها أيضاً محطات البنزين، حيث يقدمون برنامجنا لبطاقات الدين يتمّ التسديد شهرياً لمشتريات العميل كل شهر دون تحديد لفترة الدفع لأكثر من ذلك.

بعض هذه المحطات يقدمون عرضاً اختيارياً لحامل البطاقة للتسديد لفترة أطول لدى شراء بعض الأدوات الغالية، مثل: إطارات السيارات والبطاريات أو الإصلاح.

من الطبيعي أن الحد الأعلى للقرض لهذا النوع من البطاقات يكون أقل من بطاقة الإقراض التي تصدرها البنوك، أقل شروطاً من البطاقات ذات الأطراف الثلاثة:

البنك، العميل (حامل البطاقة)، التاجر.

يقدم أصحاب هذا النوع من البطاقات للعملاء عادة حق الاختيار في دفع المستحقات خلال

1- Al-Melhem A. Ahmed, P. 16.

٢ـ انظر: Sloan, Irving J. P.7

فترة طويلة، ولهذا فإن ثلاثة أخماس العملاء من حاملي هذه البطاقة يسددون كافة المستحقات دفعة واحد[١].

القسم الثاني من أقسام البطاقات: بطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card).

يتضمن بحث الموضوعات التالية:

- التعريف.
- فائدة بطاقة السحب المباشر من الرصيد.
- خصائص بطاقة السحب المباشر من الرصيد.
- الفرق بين بطاقة الإقراض وبطاقة السحب المباشر.

التعريف ببطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card):

عنوان هذا النوع من بطاقات الشراء يحمل معناها، يقتضي إصدار هذا النوع من البطاقات أن يكون لحاملها رصيد بالبنك، ومن ثم إعطاء صلاحية للبنك المصدر للبطاقة أن يسحب من رصيد حامل البطاقة مباشرة قيمة مشترياته، وأجور الخدمات التي حصل عليها عن طريق استعمال البطاقة في ضوء السندات الموقعة من قبله.

لهذه البطاقة نفس الوظيفة والاستخدامات التي تستعمل لها بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card) في الحصول على الاحتياجات من السلع والخدمات، والحصول على النقد. وتختلف عنها في أن قيمة الأشياء التي يحصل عليها حامل البطاقة من خلال استعمالها تخصم رأساً من رصيده بالبنك لحساب التاجر، أو المؤسسة التي قد حصل منها على احتياجاته.

خصت هذه البطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card) بمادة في قانون إقراض المستهلكين الصادر عام ١٩٧٤ ببريطانيا، في الفصل ٨٩، المادة (٣A) ١٨٧، إذ تقضي إخراجها من بطاقات الإقراض؛ لأنها لا تعدو أن تكون مجرد أداة لاستخراج البنك قيمة مشتريات حاملها من رصيده (الوديعة) في البنك، ولا تقدم لحاملها قرضاً. والعلاقة بين مصدر البطاقة والتاجر في حالة استعمال هذا النوع من البطاقة ليست متضمنة أي ترتيبات بخصوص المبلغ المطلوب، كما هو الشأن بالنسبة للبطاقات الأخرى[٢].

لذا فإنه في حالة استعمال البطاقة الألكترونية تحول قيمة تلك المشتريات من حساب حاملها إلى حساب التاجر في نفس وقت الشراء مباشرة.

١ـ انظر: Sloan, Irving J., 8-12-11

٢ـ انظر: Jones, Sally A., P.26

أما إذا لم تكن البطاقة الكترونية فإن القيمة تخصم من حسابه بعد فترة من الزمن لأخذ طريقها ومجراها النظامي.

كيفية التعامل بهذا النوع من البطاقات:

تتم اجراءات التوقيع على سندات البيع بمثل ما تتم به اجراءات السندات في بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card)، وفي النهاية تسجل القيمة عليه في رصيده (مدين) وتخصم من حسابه بشرط أن لا تتجاوز رصيده من النقود.

«سعت بعض البنوك الانجليزية الكبيرة إلى إصدار بطاقة من هذا النوع باسم (,Switch Card Barclays Connect Card)، للتخلص من ضمان أي مقدار من مدفوعات حامل هذه البطاقة، وأنها لا تتحمل أكثر من ٥٠ جنيهاً كما هو الأمر بالنسبة للشيك المضمون»[١].

طريقة استعمال بطاقة السحب المباشر من الرصيد واجراءاتها متفقة تماماً مع بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card).

فائدة بطاقة السحب المباشر من الرصيد: (Debit Card)

الفائدة من الحصول على هذا النوع من البطاقات (Debit Card) أنها تمكّن صاحبها من الحصول على النقد، والسلع، والخدمات ـ وغير ذلك ـ بيسر وسهولة، دون تحمّل مشاكل اصطحاب النقود، ولكن لا تخوّله أن يحصل على هذه الأشياء بالدين، إذ إنه ليس مخوّلاً أن يستخدمها إلى الحد الذي يجعله مديناً، أو حين يكون مديناً بالفعل.

قد تتم اتفاقية بين مصدّر البطاقة وحاملها أن يحصل بها على قرض، ولكن هذا لا يخرجها عن حقيقتها الأصيلة حسب المادة ١٣ أ (١٨٧) من إقراض المستهلك الصادر عام ١٩٧٤ حيث نص على التالي: (إذا كانت بطاقة السحب المباشر من الرصيد في خانة (مدين) فإنها لا تعد ضمن بطاقة الإقراض، والاتفاق الذي تم بين مصدّر البطاقة وحاملها غير معترف به قانوناً حسب الفقرة (ب) من المادة الثانية عشرة.

لكن ربما تعد من قبيل اتفاقية إقراض لا سند قرض إذا وجدت موافقة سابقة بين مصدر البطاقة وحاملها بحيث تخوّل الأخير باستخدام البطاقة بأكثر من رصيده.

معظم بطاقات السحب المباشر من الرصيد متصلة اتصالاً مباشراً بحسابات حاملها (الوديعة). غير أنه إذا استخدمت البطاقة للغرضين: السحب المباشر من الرصيد، والدين في آن واحد فإنها تعد

١ـ انظر: Al-Melhem A., Ahmed, P.17-18

حينئذ من أدوات الإقراض حسب المادة ١٤، ولها الشروط ذات العلاقة بأدوات الإقراض[١].

خصائص بطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card):

«تتصف هذه البطاقة بالآتي:

- تصدر للعملاء الذين لديهم حساب دائن لدى البنك المصدر لهذه البطاقة.
- تمنح مجاناً (في الغالب).
- تستخدم في إطار جغرافية الدولة غالباً، أو مناطق وجود فروع البنك المتصلة بجهاز حاسب آلي، متصل بقاعدة معلومات عن حساب العميل ورصيده.

يتم الخصم من حساب العميل فور استخدامه للبطاقة، وعند تعطل أنظمة الحساب الآلي، فهناك حد أعلى (بمبلغ صغير) يمكن للعميل استخدام هذه البطاقة ضمن الحد المقرر لحين إعادة الاتصالات بنظام الحساب الآلي.

تستخدم في الغالب للسحب النقدي من أجهزة الصرف الآلي، أو للاستفسار عن بعض المعلومات الخاصة بالعميل، أو الحصول على بعض الخدمات التي يقدمها البنك كأسعار العملات، أو شراء الشيكات السياحية، إضافة إلى التعرف على الرصيد، أو طلب كشف حساب مختصر، أو تفصيلي، أو التحويل فيما بين حسابات العميل»[٢]، من هذا النوع من البطاقات (بطاقة ألكترون العربي الدولية) التي يصدرها البنك العربي الوطني بالمملكة العربية السعودية حيث تستخدم محلياً ودولياً[٣].

الفرق بين بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card) وبطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card):

توجد فروق من أهمها أن البنك ملزم بدفع المبالغ الموضحة بالسندات المقدمة له من قبل التاجر العميل بالنسبة لبطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card). أما بالنسبة لبطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card) فإنه لا علاقة للبنك بالنسبة للدين، بل يحول مباشرة قيمة البضائع المشتراة من قبل حامل البطاقة ويخصمها من رصيده إلى حساب التاجر دون اتخاذ اجراءات أخرى[٤].

أنواع أخرى من البطاقات (بطاقات خاصة):

توجد بطاقات أخرى متخصصة غير ما تقدم لكنها تنتشر ببطء. بعض هذه البطاقات تصدرها

١ـ انظر: Jones. Sally A., P.101-102

٢ـ بيت التمويل الكويتي، بحث عن بطاقات الائتمان المصرفية والتكييف الشرعي المعمول به في بيت التمويل الكويتي، مجلة مجمع الفقه الاسلامي بجدة، العدد السابع، ج ١، ص٤٤٨.

٣ـ انظر: نشرة (البنك العربي الوطني) بالمملكة العربية السعودية لمعرفة حقيقة هذه البطاقة ومزاياها.

٤ـ انظر: Al-Melhem A. Ahmed, P. 17-18.

شركات الطيران، الأكثر إتساعاً في هذا شركات تأجير السيارات لا تفرض رسوماً على البطاقة، ولكنها تشترط التسديد مباشرة لدى وصول سندات الدفع للعميل.

«بعض هذه المؤسسات تصدر هذا النوع من البطاقات لرجال الأعمال فقط.

كثير من شركات الطيران العالمية يصدر بطاقات خاصة لأفراد مخصوصين، وتسديد المستحقات في مدة طويلة، ومن دون رسوم سنوية، أو دورية، بالإضافة إلى أن كثيراً من بطاقات شركات الطيران العالمية خاصة برجال الأعمال، تشترط التسديد بالكامل في نهاية المدة المقررة المتفق عليها»[١].

أرباح البنوك من إصدار بطاقات المعاملات المالية وأسباب انتشارها:

تحقق الشركات والمنظمات التي تصدر بطاقات المعاملات المالية على اختلاف أنواعها أرباحاً عالية من خلال استحداث نظام تسديد المشتريات بالبطاقة بدلاً عن النقد، والإقبال الشديد من جمهور الناس الذين يتضاعف عددهم كل يوم، طلباً للحصول عليها فهم يقدرون بعشرات الملايين.

تستفيد هذه الشركات والمنظمات أرباحها من جهتين رئيستين: من حامل البطاقة (العميل)، والتاجر صاحب السلع أو الخدمات التي يقدمها لحامل البطاقة عن طريق الوسائل التالية:

أولاً: رسوم الاشتراك السنوي والعضوية.

ثانياً: الفوائد الربوية على تسديد الدفع للعمليات المالية النقدية، إذ تحسب على حامل البطاقة من يوم الشراء.

ثالثاً: المعاملات التجارية الأخرى للسلع والخدمات حين يسجل المبلغ في حساب حامل البطاقة (مدين)، إلّا في حالة الاتفاق على التسديد للمبلغ كاملاً في وقت معين.

رابعاً: العمولات التي تتقاضاها من التجار على العمليات التجارية التي تمت من خلال استعمال البطاقة. تتراوح هذه النسبة عادة بين ١٪ و٥٪ بمتوسط ٨ و٢٪[٢].

خامساً: فرض رسوم دورية على كل معاملة مالية تسدد عن طريق بطاقة الإقراض تحسب على العميل.

سادساً: فرض نسبة معينة عقوبة على تأخير التسديد.

سابعاً: دفع مبلغ معين عوضاً عن فقدان البطاقة.

ثامناً: دفع نسبة معينة على الشراء بالبطاقة بأزيد من المبلغ المسموح به ديناً[٣].

قد لا يكون القرض محدداً برقم بل يترك مفتوحاً باتفاق الطرفين، ولكن تفرض نسبة معينة

1- Sloan J., P.13.

٢ـ انظر: Jones, Sally A, P.14.

٣ـ انظر: Sloan J.,P. 10,12.

بمقدار ١٠٪ لكل خمسة آلاف لحساب حامل البطاقة إذا تجاوز القرض حداً معيناً حسب النموذج التالي فيما لو كان حد القرض خمسة عشر ألف ريال:

٢٥٪ على الخمسة الآلاف الأولى.

٣٥٪ على الخمسة الآلاف الثانية.

٤٥٪ على الخمسة الآلاف الثالثة.

مثال آخر: يتفق الطرفان على حد أعلى للقرض هو عشرون ألف جنيه، أو دون تحديد بل على قرض مفتوح، ولكن لمثل هذا يشترط في العقد:

طلب حامل البطاقة (المقترض) موافقة مصدر البطاقة (المقرض) لأي فرض فوق خمسة آلاف[1].

يكشف مستر إرك ن. كومبتون

ERIC N. COMPTON President the chase Manhattan Bank

وكيل بنك شس منهاتن عن مصادر الربح التي تجنيها البنوك من استخدام بطاقة الإقراض بفوائد والتسديد على أقساط قائلاً:

«البطاقة المعروفة بـ (Credit Card) تقدم أرباحاً متوقعة مغرية متمثلة في:

- مضاعفة نشاطات الودائع الناتجة عن سندات البيع التي تحال إلى البنوك من قبل التجار.
- دفع نسبة ربوية عالية من قبل حامل البطاقة عن قرضه.
- خصم نسبة معينة من قيمة المشتريات المدفوعة للبائع تضاف إلى دخل البنوك مباشرة.
- استعمال البطاقة للسحب النقدي يحسب على حاملها فائدة مباشرة زائدة على المبلغ المسحوب».

وفي صدد ذكر أسباب نجاح البنوك في إصدار بطاقة الإقراض السالفة الذكر يقول:

«من أسباب انتشار البطاقة بين صفوف المستهلكين أنها تقدم لهم بديلاً مفيداً مغرياً مختلفاً عن الطريقة التقليدية لدفع أثمان الأشياء، وطريقة حديثة للإقراض، وذلك بإيجاد مصدر جاهز وسريع للطلب النقدي في الحالات الطارئة الملحة لحامل البطاقة، ذلك هو فتح باب وإيجاد وسيلة للدخول إلى عالم البنوك الجديد، ومفتاح للتسهيلات الأتوماتيكية، ذلك أن البطاقة البنكية تمثل أهمية أساسية في تجارة التجزئة في البنوك، فقد سجلت الاحصائيات نسبة كبيرة من النجاح للدور الذي تؤديه البطاقة البنكية في هذا المجال.

كما أسهمت في تقليص نفقات البنوك، حيث يتم تنفيذ آلات الصرف الأتوماتيكية في مواضع متعددة ومختلفة، يقوم العميل باستخدامها فتزوده بما يحتاج إليه من نقود، أو بيانات عن رصيده ومعاملاته التجارية حسب تاريخ عقدها وإنجازه لها. بالإضافة إلى كثير من الخدمات الأخرى... إنه

١ـ انظر: Jones, Sally A., P.84.

برنامج مربح للغاية»[١].

تواجه هذه الشركات بعض المشاكل، خصوصاً فيما يتصل باستعمال البطاقة من قبل حاملها بتجاوزه بعض بنود الاتفاقية المبرمة معه.

لكن أكثر ما تعاني خطورته هو استعمالها بطريقة غير قانونية من قبل آخرين غير أصحابها، تزويراً، أو سرقة لها أو غير ذلك، ولهذا فإن هذه الشركات والمنظمات تبحث جاهدة وبشكل دائم عن الوسائل والطرق التي من شأنها أن تخفض التزوير في استعمالها، وبرغم هذا فإنها تظل قادرة على تغطية الخسائر الناجمة عن دعاوى المحلات التجارية والمقترضين، نظراً للأرباح الطائلة التي تحصل عليها.

الملاحظ تقلص أرباح الشركات الكبيرة المصدرة للبطاقات مع زيادة إصدار بطاقات الإقراض الخاصة التي تصدرها بعض المحلات التجارية لعملائها، إذ نشطت المحلات التجارية بإصدار بطاقات خاصة بها، فقد ثبت لها أنها تجلب لها ربحاً مضاعفاً من جهتين:

أولاً: الأرباح الأصلية الموضوعة على نفس السلع.

ثانياً: الفوائد الربوية التي تفرضها على ديون العملاء حاملي بطاقتها[٢].

فوائد البطاقة

وقد ذكرت فوائد: للمُصدر والحامل والتاجر، وربّما للمجتمع والاقتصاد.

أما المصدر: فيحصل علىٰ رسوم إصدار البطاقة، وتجديدها وتبديلها، والتجديد المبكّر، وعلى نسبةٍ من ثمن السلعة أو الخدمة يستوفيها من التاجر، وربّما من الحامل أيضاً، وعلىٰ فرق سعر العملة الأجنبية إن سدد بها. وربما أخذ أجرةً على وفاء الدين خارج البلد، وكذلك علىٰ غرامات التأخير، وكذلك يحصل علىٰ نسبةٍ من الثمن في مقابل استخدام نظام «تحويلة الألكتروني». وربّما أخذ «عمولةً» علىٰ دفعه النقود لبطاقة ائتمانٍ تُصدرها شركة الخدمات الائتمانية «الفيزا». وربّما أمكن تصوّر حوضٍ من السيولة لديه بسبب تدفّق المدفوعات قبل التسديد، كما يمكن تصوّر دخول أُخرىٰ «كعمولة الحجوزات» وغيرها.

وأما حامل البطاقة: فتشكّل لديه وسيلة دفع جاهزة وآمنة تمكنة من الشراء في أية ظروف جاهزة، كما تيسر له الدفع بأية عملة كانت، فيستريح من مسألة دخول العملات وخروجها الىٰ البلاد التي تفرض قيوداً علىٰ ذلك. كما أنها تحملُ معها وسائل المحاسبة، بل قد يلتزم التاجر بتخفيض ثمن السلعة أو تقسيطها له. وبعض البطاقات تمنح صاحبها التأمين علىٰ الحياة، وحدوداً ائتمانية عالية، وخدمات دولية، كأولية الحجز في مختلف الأماكن، وبعضها يدفع جوائز وهدايا، وضياعها لا يوجب الا مسؤولية محدودة، كما ذكرت المباهاة فائدة لذلك، وكذلك موضوع توزيع الدخل بشكل منظم.

1- Inside Commercial Banking, New York (c), John Wileyd Sons, P.98-99,101.

٢ـ انظر: Jones, Sally A.,. P.14

وأخيراً تقدم البطاقة الحماية في حال كون السلعة غير مستوفية للشروط المطلوبة.

وأما التاجر: فيستفيد من الحوافز التي توجدها البطاقة لدىٰ الحاملين، وربما أضاف العمولة التي يدفعها للمُصدر الىٰ قيمة الفاتورة، بل والىٰ كل القيم حتىٰ التي تدفع نقداً، التزاماً بالقانون الذي لا يمكن من جعل سعرين للسلعة. ثم إن التقسيط عن طريق البطاقة يتفوق علىٰ التقسيط من التاجر مباشرة، كما أنه قد يستفيد من حملات الدعاية التي ينظمها المُصدرون، وكذلك يستقطب عملاء جدداً وبنوعية ممتازة، وكما يسلم من مخاطر الاحتفاظ بمبالغ نقدية كبيرة لديه، وغير ذلك.

أما الآثار الاجتماعية فهي: ايجابية وسلبية، ومنها:

أـ توسع السوق، وزيادة حجم الطلب علىٰ السلع والخدمات مما يزيد ـ في نظر الاقتصاديين ـ معدل النمو الاقتصادي. وأثره السلبي هو: تقليل معدل الادخار، وتراكم الديون، وأُضيف اليه موضوع اتساع الطلب الكاذب غير المنسق مع الدخيل، والإسراف كما هو طبيعي.

ب ـ تقليل التعامل بالنقود، وتوفير قدر أكبر من الأمان للأفراد.

ج ـ ويؤدي انتشارها الىٰ تحول الائتمان الخاص ببيع السلع والخدمات من الشركات المنتجة الىٰ البنوك، وهو يستتبع نموّ القطّاع الماليّ، واتجاه الأرباح نحو النشاطات المالية دون الإنتاجية هو منحىً سلبي كما أعتقد.

دـ يؤدي الىٰ زيادة حجم السيولة في الاقتصاد من خلال زيادته قدرة المؤسسات الماليّة المُصدرة علىٰ خلق الائتمان بدون حدود تقريباً.

التكييف الفقهي لهذه الاتفاقية:

من الواضح ان هذه الاتفاقية تتضمن عقوداً مختلفة ولا يمكن ادراجها تحت عقد واحد، فهناك عقد بين المصدر والحامل، وبين المصدر والتاجر، وبين الحامل والتاجر. على انها عقود مترابطة وليست مستقلة عن بعضها، فهي عملية واحدة متكاملة. ومن هنا تقول ان العملية هي بنفسها عقد مستحدث، ولا مانع من تصحيح هذا العقد للعمومات المصححة للعقود العرفية من قبيل **﴿اوفوا بالعقود﴾**[1].

واذا امكننا تصحيح كل علاقة على حدة فان تصحيح الكل المترابط يحتاج الى العمومات المصححة لمطلق العقود.

ومن الطبيعي ان هناك اموراً اشار اليها الشارع ومنع منها، فلا يجب أو لا يمكن الوفاء بعقد يحتوي عليها. ومنها مسائل الربا والغرر واكل المال بالباطل وامثال ذلك، وهذا ما يجب ان نبحثه هنا، فهل يتوفر هذا العقد على أي من هذه الممنوعات؟

هذا ما يجب ان نبحثه ليتم تصحيح العملية ويلزم الوفاء بها. والمشاكل المطروحة هما كما يلي:

١ـ المائدة: ١.

الاولىٰ: مسألة الغرر:

قيل ان في العقد غرراً باعتبار الجهل بمقدار استخدام البطاقة والمبالغ المحالة على المصدر (ان قلنا مثلاً بتكييف الحوالة).

ولكنا ذكرنا في محله ان مثل هذا الجهل لا يعد غرراً، لان الغرر لا يرادف كل جهالة ولو كان الامر كذلك لوجب تحريم الكثير من العقود المحللة قطعاً، فهناك جهل متوفر في كثير من العقود كالمساقاة والمزارعة والمضاربة والشركة، وهناك مثلاً عقد الحراسة (كما لو تعاقد مع صاحب محل على حراسته) فانه لا يعلم بالدقة مدىٰ الجهد المبذول فيه وهو عقد صحيح قطعاً.

وانما المراد هو الغرر الذي يتضمن الخطر، وحديث النهي عن الغرر انما يخصص عموم ﴿اوفوا بالعقود﴾ في موارد الخطر المعاملي، وليس في موردنا أي خطر معاملي بعد ان تتحدد الشروط والمواصفات.

ونحن نرىٰ ان الغررية عموماً تلازم الخديعة او تلك العملية المفضية الى نزاع لا يمكن الفصل فيه (وهو ما تجده في كلام المرحوم الشيخ الانصاري في المكاسب، وربما يظهر من كلام الامام الخميني في كتاب البيع).

على انا لا نرىٰ جهلاً هنا اصلاً بعد ان كان السماح يتم إلى مستوىً معين.

الثانية: مشكلة اخذ العمولة على اصدار البطاقة او الاشتراك في الاكتتاب:

فقد ذكر البعض انه من باب اكل المال بالباطل.

ولكن الصحيح انه أجر يؤخذ على عمل الاصدار، او تنظيم الاكتتاب، او القيام بعمل او منفعة تمكن الحامل من القيام بهذه العملية النافعة.

وليس هناك أي بأس من كونها بالنسبة.

وعلى أي حال فليس هنا اكل للمال بالباطل في نظر العرف.

الثالثة: مشكلة الوفاء بالشرط الابتدائي:

أـ اشتراط الالتزام بالمسؤوليات والوفاء بالتسديد.

ب ـ اشتراط فتح حساب بالبنك المصدر للبطاقة.

ج ـ اشتراط التأمين لحامل بطاقة الدأمين الذهبية.

دـ اشتراط انهاء العقد وفق ارادة مصدر البطاقة (خيار الفسخ للمصدر).

وهذه الشروط وأمثالها انما يمكن تأمينها في عقد يلزم للطرفين او لأحدهما على الاقل.

وقد حاول الاستاذ عبدالوهاب ابو سليمان في رسالته الآنفة تصوير العقد هنا على انه عقد اقراض ملزم لا مانع من اشتراط بعض الشروط فيه، ولكن توجد في هذا العقد شروط ملزمة، في حين ان العقد عقد متزلزل لا يمكن الالزام به، لأنه وعد ابتدائي او شرط ابتدائي، وقد اجمع الفقهاء

على ان الشرط الابتدائي غير ملزم. واذا كان الامر كذلك لا معنى للالزام باستمرار هذه الاتفاقية.

وهذه الشروط هي من قبيل ما يلي:

التأمل في العلاقة بين المصدر والحامل يرفض ذلك ويعتبره وعداً بالاقراض، وربما لا يتم الاقراض ابداً فهو اذا وعد ابتدائي لا غير.

واذا عاد وعداً ابتدائياً لم يلزم احداً ويعود العقد متزلزلاً لا الزام فيه لأحد.

اللهم إلّا أن يقال بأن الوعد الابتدائي ملزم للمؤمنين بملاحظة ما جاء من حسن الالتزام بالوعد، ولكن هذه الادلة قد لا ترقىٰ الى مرحلة الالزام خصوصاً بملاحظة الاجماع الاسلامي القائل بعدمه.

وهناك روايات تؤكد هذه الحقيقة من قبيل:

١ـ ما عن محمد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن عبدالرحمن بن الحجاج قال: «قلت لابي عبدالله عليه السلام: الرجل يجيئني يطلب المتاع فأقاله على الربح ثم اشتريه فابيعه منه، فقال: اليس ان شاء أخذ وان شاء ترك؟ قلت: بلىٰ. قال: فلا بأس به[1]».

٢ـ محمد بن الحسن، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن يحيى بن الحجاج، عن خالد بن الحجاج قال: «قلت لابي عبدالله عليه السلام: الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب واربحك كذا وكذا، قال: أليس ان شاء ترك وان شاء أخذ؟ قلت: بلىٰ. قال: لا بأس به، إنما يحل الكلام ويحرم الكلام»[2].

وهناك روايات اخرىٰ بهذا المعنىٰ وكلها تؤكد عدم الزامية الوعد الابتدائي .

اللهم إلّا ان يقال: ان هذا العقد بمجموعة يختلف عن الوعد الابتدائي، فهو يتكون من امور منها هذا الوعد الابتدائي.

ولكن قد يقال: ان الوعد الابتدائي هو روح هذا العقد وأساسه ومنه تتم احالة التاجر الىٰ المصدر اذا فسرناه بالحوالة.

والذي يهوّن الخطب ان مصدري البطاقات يشترطون لأنفسهم حق الفسخ متىٰ شاؤوا، ولكن تبقىٰ مسألة الالتزام بالمسؤولية أمام التاجر عبر الحوالة ولا بأس من الزامه بذلك حتىٰ ولو كان بريئاً باعتباره لم يسفخ العقد وقبل الحوالة عند انشائها.

الرابعة: مشكلة اخذ الخصم من التاجر

فالبنك المصدر لا يدفع كل فاتورة التاجر وانما يخصم منها نسبةً معينة، فما هو التخريج الفقهي لهذا الامر؟

وهذا الخصم يمكن توجيهه:

اما على اساس الحوالة باعتبار ان هذا الخصم عمولة يأخذها المصدر لقاء قبوله للحوالة وادائها.

١ـ وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٣٧٤.

٢ـ المصدر السابق: ص ٣٧٦.

او على اساس انه مبلغ لقاء السمسرة وهو امر مقبول شرعاً، وهو من اوضح مصاديق السمسرة.

فعن الامام ابي الحسن عليه السلام في الرجل يدل على الدور والضياع ويأخذ عليه الاجر قال: «هذه الاجرة لا بأس بها[١]».

وقد ذكر ايضاً: ان الحوالة تعني نقل الامر من ذمة الحامل الى ذمة المصدر ـ كما عليه المشهور ـ والعمولة هذه حينئذ تشكل تنزيلاً من التاجر الدائن للمصدر المدين. وقد اعتبرت ايضاً اجرة لتوكل البنك بين الحامل والتاجر.

وعلى أي حال فليست هناك مشكلة في البين.

الخامسة: مشكلة اشتراط حق الفسخ

للمصدر متى شاء وقد اعتبرها لبعض خلافاً لالزامية العقد[٢].

وقد ذكرنا ان العقد ليس عقد قرض، وحتى لو كان قرضاً فلا مانع من اشتراط حق الفسخ من طرف واحد لانه من اشتراط الخيار.

السادسة: مشكلة بيع المضطر

قيل ان هذه الشروط مفروضة على الحامل والتاجر ولا يسعهما إلا التسليم بهما دون مناقشة، مما يدخل المسألة في بيع المضطر. ولكن من الواضح ان كل طرف دخل المعاملة باختياره فلا اضطرار، على ان في بطلان بيع المضطر كلاماً.

السابعة: مشكلة الربا

فالمصدر للبطاقة يشترط التسديد خلال مدة معينة فاذا جاء التأخير جاءت الفوائد، وهذا من ربا الجاهلية الذي لا شك في تحريمه.

الثامنة: المشكلة الاقتصادية

تحدث البعض عن المشاكل الاقتصادية التي تنتج عن هذا النظام من قبيل:

أـ شيوع المديونية الشخصية باعتبار ان الاشخاص سوف يتوهمون انهم يملكون اكثر من مما يملكون واقعاً فيقعون في ديون ساحقة، وهذا نظير المديونية الوهمية التي تحصل للدول نفسها فتقعدها بالتالي عن اهدافها.

ب ـ انها تؤدي للتضخم نتيجة الاقبال على الشراء فوق الحاجة.

ج ـ انها تؤدي للاحتكار حيث تحتكر البنوك قدرة الافراد الشرائية وتسيطر على التمويل التجاري.

والجواب على هذا الاشكال بعد التسليم به: انه امرٌ حكومي يجب ان يلحظه الحاكم الشرعي، فاذا رآه مضراً منعه ولائياً ولا يمكن الافتاء به فردياً.

١ـ وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٣٩٥.

٢ـ الدكتور ابو سليمان في بحثه.

التاسعة:

اننا رأينا وجود بعض الشروط غير المقبولة، وحينئذ فالتوقيع عليها يفسد العقد برمته حتى ولو كان ناوياً لعدم تهيئة الاجواء لها، كما لو التزم الشخص بالوفاء في الموعد المحدد بمالٍ يحقق التأخير المؤدي للربا.

وهذا يدخلنا في مسألة الشرط الفاسد هل يفسد العقد ام لا؟

والظاهر: انه لا يبطل العقد في موردنا على الاقل.

لان العقد ـ كما يقول الامام[1] ـ يتمام ماهيته أنشأ بايجاب البائع قبل ايجاب الشرط.

او لأن مصب الانشاء هما العوضان ولا يشكل الشرط قيداً فيهما وان كان داعياً للتراضي.

والشرط في هذا العقد يبدو وكأنه تبعي او وكأنه جزاءٌ لتخلف فهو لا يشكل قيداً في المقصود قطعاً.

وخصوصاً اذا افترضنا ان الحامل كان معتقداً بامكان عدم تخلفه وعدم تحقق ظرف الشرط.

النتيجة:

ان بالامكان تصحيح مسألة اصدار البطاقة والاستفادة منها، إلا أنه يجب حذف شرط القروض المتجددة لانها ربا محض ولا سبيل لتصحيحه، ويعتبر البنك حينئذ هذا من نوع التسهيلات لزبائنه. كما يتخلص من هذه الحالة بفرض عقوبة سحب البطاقة او حذف اولويته في المشاريع المستقبلية، او فرض عقوبة مالية عليه ان صححنا ذلك مطلقاً، وحتى لو تم التصحيح المطلق فان المورد هنا هو مورد شبهة الربا فينبغي تجنبه إلّا بقرار من المحكمة. والله اعلم.

---

١ ـ البيع: ج ٥، ص ٢٤٣.



الدرس العادي والسبعون

الهيئات الشرعية والادلاء بالشهادات في المحاكم الشرعية

في مرافعات العملاء ضد المصارف الاسلامية

مقـــدمة

هناك امور يجب الفراغ منها:

انّنا يجب ان نستبعد من البحث ابتداء حالة ما لو طلبت هذه المحاكم رأي هذه الهيئات او أحد أعضائها حول الحكم الشرعي لحالة معينة، او تفسير نص شرعي معين، او توضيح نـص قـانوني يرتبط بالمرافعة ويترك أثره على النتيجة، او توضيح الفتوى التي اصدرتها الهيئة مثلاً بهذا الصدد، فان كل ذلك لا يدخل تحت عنوان الشهادة بالمعنى المبحوث عنه في باب القضاء في الفقه الاسلامي وانما هو رجوع الى اهل الذكر عند عدم العلم.

كما يجب الفراغ عن شرط معتبر اجماعاً وعقلاً في الشاهد وهو ان يكون عادلاً فـالمفروض بالاشخاص المنتخبين في هذه الهيئات ان يكونوا عدولاً. والفراغ من هذا الشرط يترك اثره عـلى توضيح النتيجة المتوخاة من هذا البحث بلا ريب.

كما يجب ابعاد شبهة القائلين بان هذه الهيئة هي جزء من تركيبة المصرف الاسلامي فلا ينبغي ان تدخل في المرافعات كشاهد لأنها لو كانت في طرف المدعي فكان المدعي يشهد بنفسه على مدعاه وكذلك لو كانت في طرف المدعى عليه لان هذا الطرف انما يكلف باليمين عندما يكون منكراً.

ذلك ان هذه الهيئات ليست جزءاً من تركيبة البنك وانما هي هيئات يرجع اليها لتبين المـوقف الشرعي في المعاملات خصوصاً مع عدم وجود نظام مصرفي متكامل مجمع عليه بين الفقهاء ومع تنوع التطبيقات العملية والمصاديق المختلفة للعمليات المصرفية التي تستدعي اجتهاداً في استنباط حكمها الشرعي الذي يتغير الشروط وربما الظروف. فليست هي اذن جزءاً من بنية المصرف نفسه حتى لو تصورنا ان هذا المصرف يدفع مكافآت لاتعابها.

سر الاشكال:

وسر الاشكال في هذا السؤال هو (شرط عدم التهمة) الذي يذكر في الفقه الاسلامي لقبول شهادة الشاهد فيدعى ان هذه الهيئات، أو احد اعضائها متهم بالانتفاع من هذه البنوك او هو متهم بمحاولته لدفع الضرر عنه فهو ممن لا تقبل شهادته.

ولمزيد من التوضيح لنراجع شيئاً مما ذكرته المصادر الفقهية حول الموضوع.

تقول الموسوعة الفقهية الكويتية في مجال ذكر شروط الشهادة وبالخصوص شروط اداء الشهادة:

الشرط الحادي عشر: عدم التهمة

وللتهمة اسباب منها:

أ ـ أن يجر بشهادته الى نفسه نفعاً أو يدفع ضراً فلا تقبل شهادة الوارث لمورثة بجرح قبل اندماله، ولا الضامن للمضمون عنه بالاداء ولا الابراء. وذهب جمهور الفقهاء الى أنه لا تقبل شهادة أحد الزوجين للآخر وخالف في هذا الشافعية.

ب ـ البعضية فلا تقبل شهادة اصل لفرعه ولا فرع لأصله وتقبل شهادة احدهما على الآخر.

ج ـ العداوة فلا تقبل شهادة عدو على عدوه ...

د ـ ان يدفع بالشهادة عن نفسه عار الكذب ...

هـ ـ الحرص على الشهادة بالمبادرة من غير تقدم دعوى وذلك في غير شهادة الحسبة.

و ـ العصبية فلا تقبل شهادة من عرف بها وبالافراط بالحمية كتعصب قبيلة على قبيلة وان لم تبلغ رتبة العداوة.

نص على ذلك الحنابلة.

واستدلوا لاشتراط عدم التهمة بقوله ﷺ: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غمر على اخيه، ولا تجوز شهادة القانع لأهل البيت»[١].

وهذا نص يكفينا مراجعة كتب المذاهب الاربعة، وهي زاخرة بما يشبهه. ولكن هذه الموسوعة لا تذكر رأي الامامية.

ومن هنا ننقل نصاً آخر جاء في واحد من اهم كتب الامامية عن للمرحوم المحقق النجفي في حديثه عن شروط الشاهد[٢]. وهو قوله: «الخامس: ارتفاع التهمة في الجملة، بلا خلاف اجده فيه

١ـ ج٢٦ ص٢٢٤، والحديث أخرجه أحمد وقوى إسناده ابن حجر.

٢ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: ج٤٢ ص٦٠.

نصاً ولا فتوىً بل الاجماع بقسميه عليه بل النصوص فيه مستفيضة او متواترة. قال عبدالله بن سنان: قلت لأبي عبدالله عليه السلام (يعني الامام الصادق): ما يرد من الشهود فقال: الظنين والمتهم، قلت فالفاسق والخائن قال: ذلك يدخل في الظنين».

وسأله عليه السلام ايضاً سليمان بن خالد عن الذي يرد من الشهود فقال، الظنين والخصم قلت فالفاسق والخائن قال: كل هذا يدخل في الظنين».

واضاف المرحوم النجفي «ان الظاهر ان المراد بالظنين هنا المتهم في دينه بقرينة ادخال الخائن والفاسق فيه وعلى كل حال: فلا خلاف في عدم قدح مطلق التهمة، لاستفاضة النصوص[١]. في قبول شهادة الزوج لزوجته وبالعكس والصديق لصديقه وغيرهما مما هو محل للتهمة، بل في (كشف اللثام) وقع الاتفاق على انها لا ترد باي تهمة كانت وفي (الدروس) ليس كل تهمة تدفع الشهادة بالاجماع، فان شهادة الصديق لصديقه مقبولة ومن هنا راح المحقق النجفي يبحث عن ضابط التهمة التي ترد بها الشهادة وبعد بحث ورد، اقتصر في منع التهمة للشهادة على ما يرجع بها الشاهد الى كونه مدعياً او منكراً او غير ذلك من الامور المنصوصة المخصوصة، وان المراد هو التهمة الخاصة الشرعية لا العرفية، وذكر من الموارد المنصوصة شهادة من تجر شهادته نفعاً على وجه يكون مدعيا في الحقيقة، وصاحب الدين اذا شهد للمحجور عليه اذا شهد بمال يتعلق دينه به والسيد لعبده الماذون فان ما في يده لمولاه، والوصي فيما هو وصي فيه ليدخل في ولايته، ومن يستدفع بشهادته ضرراً. ويقول في النهاية «وبالجملة قد عرفت ان مطلق التهمة وجر النفع غير مانع من الشهادة بل مرجعه الى ما ثبت في الادلالة المخصوصة او رجع الى الممنوع بعموم غيرها من كونه مدعيا ونحوه، والوكيل والوصي ليسا كذلك في جميع احوالهما فينبغي قبول شهادتهما لعموم ادلة القبول نعم فيما يكونان فيه مدعيين عرفا لا تقبل»[٢].

وهكذا نجد ان علماء الامامية يركزون اولا على قبول شهادة العدل الا في حالات استثنائية كما لو كان الشاهد في الواقع هو المدعي او هو المنكر او ان التهمة فيه واضحة لانه يجر النفع الى نفسه فكأنه هو المدعي ايضاً عودة الى حالتنا المبحوث عنها.

والملاحظة هنا أن عمومات قبول شهادة العادل محكمة، وان الهيئات الشرعية لا تخرج عن هذه العمومات، وهذا واضح من ملاحظة ما يلي:

١ـ وسائل الشيعة: باب ٢٥ و٢٦ من ابواب الشهادات.

٢ـ جواهرالكلام: ج٢٦، ص٦٨.

أولاً: لأن افرادها عدول معروفون بالعدالة كما هو واضح والا لما انتخبوا لمثل هذه الامور.

ثانياً: لانهم بشهاداتهم الخبروية يخرجون اصلاً من موضع التهمة المطروح في كتب الفقه لانهم ذوو خبرة يرجع اليهم عند اشتباه الامور.

ثالثاً: لانهم لا يعتبرون جزءاً من هيكلية البنك وانما هم اناس معتمدون في مراجعة التصرفات المصرفية وبيان الراي فيه: جاء في لائحة اللجنة الشرعية للبنك الاسلامي -مثلاً- ما يلي: تكون للجنة الشرعية المهام التالية:

١- النظر في جميع ما يحال اليها من معاملات ومنتجات ينفذها البنك لاول مرة لبيان مدى موافقتها لأحكام وقواعد الشريعة الاسلامية ووضع المبادئ الاساسية لصياغة عقودها ومستنداتها.

٢- ابداء وجهة النظر حول البدائل الشرعية للمنتجات التقليدية التي يرغب البنك في استخدامها ووضع المبادئ الاساسية لصياغة عقودها ومستنداتها والاسهام في تطويرها لاثراء تجربة البنك في هذا المجال.

٣- الاجابة على التساؤلات والاستفسارات والاستيضاحات الواردة من مجلس المديرين التنفيذيين للبنك او ادارة البنك.

٤- الاسهام في برنامج البنك لتنمية الوعي المصرفي الا سلامي للعاملين في البنك وتعميق فهم الاسس والمبادئ والاحكام والقيم المتعلقة بالمعاملات المالية الاسلامية.

٥- تقديم تقرير سنوي شامل لمجلس المديرين التنفيذيين يبين مدى التزام البنك باحكام الشريعة الاسلامية على ضوء ما جرى بيانه من آراء وتوجيهات وخلال ماتم مراجعته من معاملات.

رابعاً: ولا تعد المكافآت البسيطة التي يحصلون عليها (ان كانت) شيئاً من المنافع التي تعود عليهم بمقتضى هذه الشهادات كما لا تتصور مضار يطلبون دفعها اذا لم تكن شهاداتهم موافقة لرغبة البنك فهذه احتمالات مرفوضة عرفاً على اننا نوصي البنوك اكيداً بسد باب هذه الاحتمالات مهما كانت ضئيلة للاحتياط للأمر. والله العالم.